This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

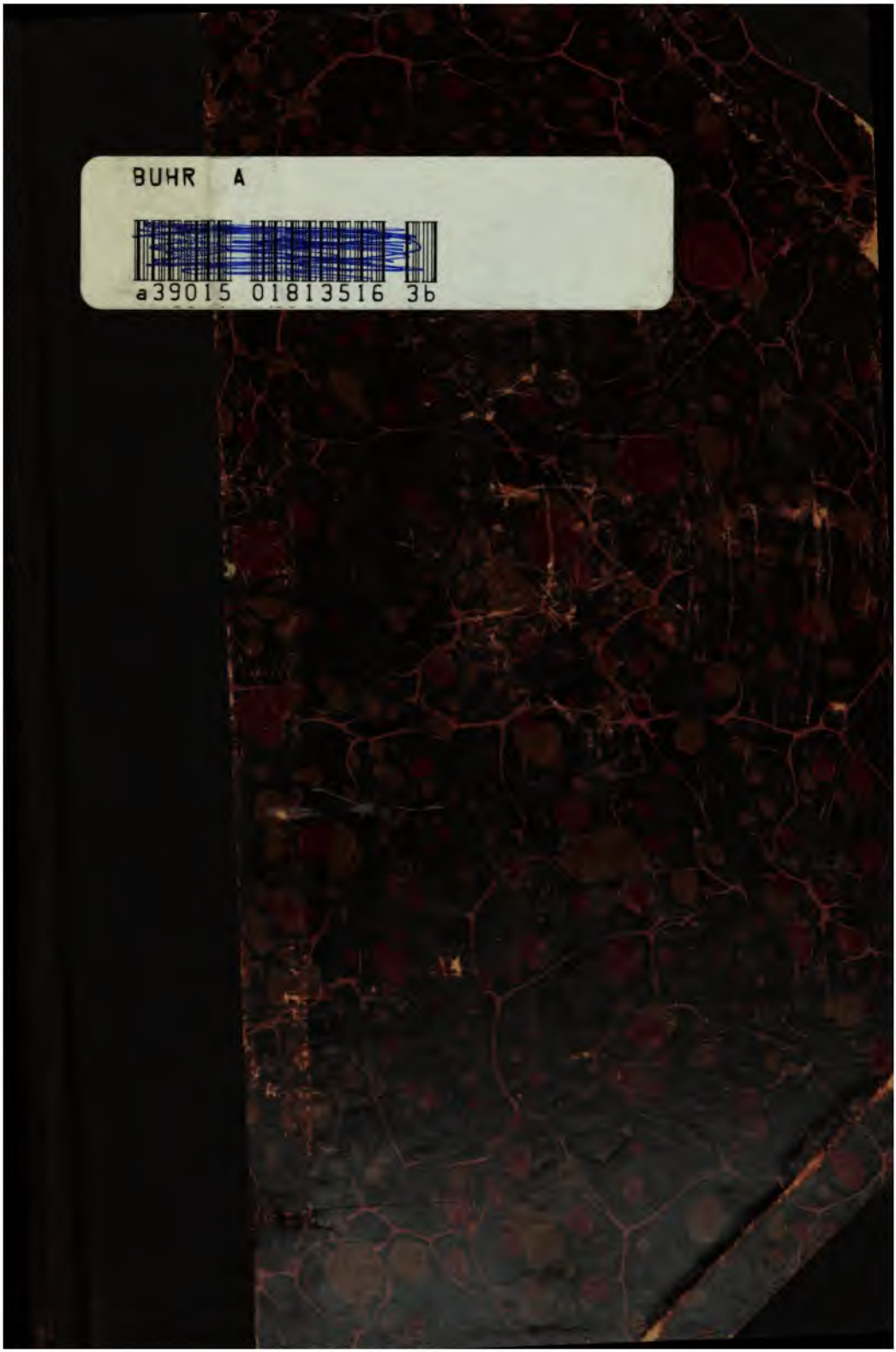
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813516 3b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

unter Mitwirkung des jüdisch-theologischen Vereins

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Zweiundzwanzigster Jahrgang.

(Neue Folge, fünfter Jahrgang.)

1873.

Breslau.

Verlag von H. Skutsch.

DS
101
.M74
v.22

Abhandlungen.

Salomon Ludwig Steinheim.

(Schluß).

III.

Schon Lichtenberg hatte der mechanischen Weltanschauung gegenüber, welche aus dem Gesetze der Kausalität die Unmöglichkeit des freien Willens deducirte, das Paradoxon ausgesprochen, ob es nicht besser wäre, den Spieß umzukehren und zu sagen: mein Freiheitsbewußtsein steht mir so unbedingt fest, daß es das schärfste Argument gegen die Kausalität ist. Man muß schon deshalb mit Hume annehmen, daß nur das Nacheinander bestimmter Vorgänge, die häufig wiederkehrende Folge zweier Erscheinungen im Menschen die Vermuthung erweckt hat, eine sei durch die andere hervorgerufen, weil schon unser eigenes Bewußtsein die Kausalität Lügen straft, weil wir es an uns merken, wie wir jeden Moment gleichsam wieder von vorn anfangen, wie unsere Handlungen wol der Zeit nach zusammenhängen, aber nicht in endloser Reihe durcheinander bedingt sind.

Die Skepsis wandte gegen das Kausalitätsgesetz die unwiderlegbare Behauptung, es sei unmöglich, strikte zu beweisen, daß Feuer durch Wasser verlöscht werde; die Natur biete uns nur zwei Vorgänge, die nacheinander folgen, zuerst das Heranströmen des Wassers, sodann das Verlöschen des Feuers; die kausale

Kombinirung dieser Erscheinungen vollziehe jedesmal der Verstand, aber ohne daß die Natur ihn dazu anleitet, höchstens dadurch, daß sie durch die regelmäßige Wiederkehr des Nacheinander von hinzuströmendem Wasser und von verlöschendem Feuer ihn zu dem Schlusse verführt. Lichtenberg begann den Sturm gegen das Kausalitätsgesetz von einer andern Seite, indem er die Lehre von der Willensfreiheit, welche sich bisher in der Defensive gegen den übermächtigen, die Welt beherrschenden Gegner verhalten hatte, beredete, zur Offensive überzugehen.

Es war das nur die gerechte Strafe für das Attentat, welches Spinoza, welches die ganze mechanische Weltanschauung an dem freien Willen verübt hatte. Diese glaubten ein Phaenomen zu erklären, indem sie es negirten; und es ist hierbei mit Recht in neuester Zeit darauf Gewicht gelegt worden, daß, wenn es schon anginge, die Freiheit des Willens für Täuschung zu erklären, das Bewußtsein, überhaupt das Lust- und Schmerzgefühl, sich erheben, um gegen die mechanische Welterklärung zu zeugen; denn wir können uns wol einen höchst verwickelten Mechanismus denken, aber nicht, daß dieser Maschine ihre Arbeit wehe thut, nicht daß die eine Schraube es schmerzlich empfindet, wenn sie an die andere anstößt. Kurz die Lehre von **l'hommae machine** löst nicht die Frage, wie der Mensch zum Bewußtsein seiner selbst erwache. Gesetzt die Willensfreiheit sei eine Täuschung, aber diese Täuschung selbst ist ein Akt des Bewußtseins, die Frage wird durch die spinozistische Ausflucht, auch der Stein würde glauben, er falle aus freien Stücken, wenn er mit Bewußtsein fiele, nur verschoben, zu der andern umgestaltet: wie so hat der Mensch Bewußtsein.

Jedoch, wenn wir von der ebenerwähnten weitern Ausbildung des Problems absehen, weder die Behauptung Lichtenbergs noch die Spinoza's ist frei von Paradoxie. Das besonnene Urtheil kann beide Anschauungen nicht gelten lassen. Steinheim räth zu dem Verfahren, auch in Bezug auf Seelenvorgänge descriptiv sich

zu verhalten, vorhandene Dinge nicht durch allerhand Künste zu vertuschen, sondern zuvörderst ihre Existenz ruhig anzuerkennen, und nicht nach dem System die Dinge zu modeln, sondern aus den Erscheinungen das System zu gestalten, kurz zur inductiven Methode. Dem Naturforscher steht die Thatsache von der Freiheit fest; da seine ganze Wissenschaft sich auf Beobachtung gründet, so kann er eine so oft beobachtete Thatsache nicht in das Bereich der Täuschung weisen, ohne allen Boden zu verlieren.

Steinheim sieht gerade in dieser Methode die Rettung vor der Sophistik, welche die offenbarsten und gewissesten Thatsachen wegklügelt, und die Existenz der Sonne am lichten Tage kraft ihrer Deduktionen läugnet. Der Freiheitsbegriff ist der Angelpunkt seiner Lehre; man hat versucht, den Widerspruch zwischen Freiheit und Kausalität dahin auszugleichen, daß man in dem Kant-Schopenhauer'schen System die Kausalität in die Welt der Vorstellung, und die Freiheit in das Ding an sich, in den Willen verlegte; aber es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, weil Steinheim, eine so große Rolle die **libera voluntas** auch in seinen Büchern spielt, diese Seite des Problems nur obenhin berührt. Ihm genügt als einem Naturforscher das unmittelbare Bewußtsein des Menschen, daß er innerhalb eines bestimmten Kreises thun und lassen kann, was er will, daß er so und so viel mal am Tage sich als erste Ursache seiner Handlungen hält. Mag dieses Phaenomen sich noch so wenig mit den Vernunftgesetzen reimen, mag es aller Logik hohnsprechen, es ist vernunftwidrig, aber es existirt als durch die Vernunft beglaubigt. Es cursirt eine bekannte jüdische Anekdote, nach welcher ein Rabbi einen Mann für todt und verschollen erklären wollte, weil alle für diesen Fall von den Kasuisten erwähnten Bestimmungen eintrafen, obgleich der nach den Regeln der Kasuisten todte Mann lebendig dem Rabbi vor Augen stand. Einen ähnlichen Triumph wie dieser Rabbi feiert die deduktive Methode, wenn sie läugnet, was die Beobachtung jeden Moment auf's Neue bewährt.

In Bezug auf die Erklärung des Welträthsels nun bietet gerade diese Thatsache der Willensfreiheit die vortrefflichste Analogie, um uns die durch die Offenbarung gebotene Lösung, die uns sonst widersinnig und unannehmbar erschiene, glaubhaft zu machen. Die Frage nach der Entstehung der Welt spotte deshalb jeder vernunftgemäßen Beantwortung, lehrt Steinheim, weil zwei Axiome unseres Denkens, das eine: aus Nichts wird Nichts, das andere: keine Wirkung ohne Ursache, beide uns gleich gewiß, sich gegenseitig widersprechen und aufheben, wenn man sie auf die Entstehung der Welt anwenden will. Das deducirt Steinheim folgendermaßen: das Axiom: aus Nichts wird Nichts führt auf die Ewigkeit der Materie, aber die Materie als Wirkendes uns zu denken, ist nicht möglich; folglich muß die Ursache der Materie etwas anderes sein als diese, also die Materie aus dem Nichts entstanden sein, oder überhaupt nicht existiren. Die beiden Axiome stehen sich feindlich gegenüber.

Da kommt die Offenbarung und hilft der rathlosen Vernunft mit dem Satze: Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen. Wir können nicht annehmen, Gott habe aus ewiger Materie die Welt gebildet und eben deswegen nicht eine vollendet gute, sondern nur die beste Welt aus denen, welche ihm die Beschränkung durch die Materie noch frei ließ, geschaffen; denn dann wäre ja Gott nicht frei, sondern durch den Stoff beregt; aber entweder wir sind frei, und dann ist es unmöglich, den Geist, welcher das Ganze der Welt beherrscht, als unfrei zu denken, oder dieser Geist ist beschränkt durch die Materie, dann müssen wir auch die menschliche Freiheit, die Grundlage der Sittlichkeit fahren lassen, wogegen jedoch unser Bewußtsein protestirt. Die Lehre von der Schöpfung aus Nichts ist unbegreiflich, denn sie widerspricht dem einfachen Gesetze: aus Nichts wird Nichts; aber die Vernunft, die nicht durch eigene Deduktion auf diesen Begriff der Weltschöpfung aus Nichts kommen kann, weil er aus den Denkgesetzen nicht zu folgern ist, ihnen im Gegentheil schnurstracks zuwider ist, muß

ihn anerkennen, wie sie die menschliche Freiheit anerkennt, weil es nicht möglich ist, diese gelten zu lassen, ohne dieselbe Freiheit, als erste Ursache durch Nichts bedingt wirken zu können, für den Schöpfer des Weltganzen anzunehmen.

Es ist kein Einwand gegen diese Freiheit, wenn gesagt wird, sie ließe sich nicht erklären; denn erklären heißt etwas nach seinen Ursachen begreifen, woraus sich klar ergiebt, daß Freiheit ihrem Wesen nach unerklärlich sein muß, daß sie aufhört zu sein, wenn sie aufhört ein Wunder zu sein. Aber die Vernunft, die theils kritisch, theils konstruirend verfährt, sei gezwungen ihre eigenen Konstruktionen zu zerstören, weil sie an inneim Widerspruch kranken und wiederum das fremde ihr durch die Offenbarung gegebene Dogma von der Schöpfung aus Nichts ruhig hinzunehmen trotz seiner Unbegreiflichkeit, denn es trägt alle Merkmale des Thatsächlichen an sich, es ist gewissermaßen die nothwendige Verallgemeinerung der menschlichen Freiheit, die ihr Substrat in der göttlichen findet. Es ist absurd zu sagen: der Mensch ist frei, und Gott ist es nicht, also hat Gott aus nichts die Welt erschaffen. So wird Ethik und Metaphysik in den genauesten Zusammenhang gebracht, und indem St. die Schöpfung aus Nichts der jüdischen Offenbarung dem Heidenthum entgegenstellt, entwickelt er auf die geistvollste Weise, wie alle Härten und Unwürdigkeiten des Weltlaufes eben in dieser Abwendung von der jüdischen Lehre ihren Ursprung haben.

Besonders tiefsinnig ist es, wenn er die politische Gleichheit und Freiheit, die Scheu vor dem Königthum, kurz den theokratischen Staat mit ihr in Verbindung bringt. Wo die Materie als ein Ewiges gelte, so meint er, da wäre es kein Wunder, daß man der Descendenztheorie huldige, daß man treu dem Kausalitätsprincipe von den Nachkommen großer Ahnen eine größere Tüchtigkeit erwarte, und Erbadel und Königthum seien naturgemäße Ausbildungen dieses Princips. Auf dem Boden der sittlichen Freiheit aber müsse sich ein anderes Staatsideal erheben:

da könne schlechterdings die Abstammung von berühmten und machtvollen Männern kein größeres Recht geben, weil sie dem Abkömmling keinen höheren Grad von Tüchtigkeit gewährt. So hängt, wie St. ausführt, die Roheit unserer staatlichen Institutionen mit der Roheit der metaphisischen Anschauungen zusammen, welche die Welt beherrschen, denn wie die Gottheit eines Volkes sei, so sei auch sein sittlicher Zustand.

Der Sabbat gilt ihm als das Symbol der sittlichen Freiheit, insofern er von der rein leiblichen Arbeit abruft und gewissermaßen die Herrschaft des Geistes offenbart. Die Speisegesetze hätten ebensowenig dem Zwecke dienen sollen, die Juden von den andern Volkern abzuschließen, noch wären sie als gesundheitspolizeiliche Vorschriften zu betrachten, sondern sie sollten, da der Einfluß der Speisen auf die Stimmung des Geistes außer Zweifel ist, dafür sorgen, daß dem Körper nur leicht sich ihm assimilirende Stoffe zugeführt werden. Die Biologie ist eine verhältnißmäßig junge Wissenschaft und hat den unheilvollen Einfluß einer schlechten Ernährung auf das Instrument des Denkens und Empfindens bisher nur noch oberflächlich im Detail der Erscheinungen und Wirkungen darzustellen vermocht. Aber die Offenbarung habe diesem Principe, daß die Ernährung des Körpers den Geist influire, in den Speisegesetzen praktische Gestaltung gegeben. Aehnliche ethische und nicht physische Zwecke haben die Reinigungsgesetze und die Anordnungen über den Verkehr der Geschlechter.

Die Verehrung Gottes könne nur durch Wort und Lied sich offenbaren; denn nur durch das Gehör erfahren Geschöpfe der sinnlichen Welt auf eine sinnliche Weise, daß es ein Uebersinnliches, nicht Materielles außer uns gebe; durchs Gehör mittels des Tones erkenne der Geist den Geist. Gott selbst konnte nur durch den Ton, wie es in der Schrift ausdrücklich heißt, sich offenbaren; es sei ein scharfer Unterschied zwischen dem jüdischen und dem nichtjüdischen, dem heidnischen Offenbarungsbegriffe;

Nach dem Heidenthum offenbart Gott sich selbst, wird Körper, wird sichtbare Persönlichkeit; nach dem Judenthum offenbart er eine Lehre; dort ist sie Theophanie, hier Unterricht über Gott. Kant sagt mit Recht, das Verbot: Du sollst Dir kein Bildniß von Gott machen, sei das höchste Verbot; denn die am meisten sinnliche Vorstellung sei die durch das Auge vermittelte, am meisten dem Uebersinnlichen verwandt die durch das Ohr erzeugte; so müsse die erstere weichen, weil sie unsere Idee von der Gottheit verderbe und verkleinere.

Geben diese Sätze, die das System Steinheim's in seinen wesentlichsten Momenten, besonders aber seine Methode zu zeichnen versucht haben, irgend welchen Anhalt zu der Behauptung, Steinheim perhorrescire die gesunde Vernunft, er verachte „den pöbelhaften gesunden Menschenverstand?" Gewiß nicht. Dennoch ist dieser Vorwurf sogleich beim Erscheinen seines ersten größern Werkes „die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge" gegen ihn erhoben worden, und obgleich Steinheim lebhaften Protest gegen diese Anklage eingelegt, sie mit guten Gründen zurückgewiesen hat, ist sie jüngst wiederholt worden. Wir hatten beim Lesen der Steinheim'schen Diatriben über die induktive Methode oft das Gefühl, daß der Autor einen ziemlich einfachen Gedanken zu oft wiederhole, zu sehr breit trete, daß er zu gedankenschwache Leser voraussetze. Aber wir müssen uns doch wol in einem Irrthum befunden haben, da ein sonst ganz nüchterner und wohlbewährter Mann sich mit diesem schlichten Begriff noch immer nicht auseinander gesetzt hat, und wie es denn zuweilen die Art dieses Gelehrten ist, aus einigen nicht genügend festgestellten Thatsachen ganze Geschichtsepochen zu erklären, so versucht er aus seinem — Irrthum auf eine höchst originelle, aber natürlich unzulängliche Weise Steinheim's Charakter, Leben und Lehre zu deduciren.

Er sei eine exklusive, aristokratische Natur gewesen, romantisch schillernd, die immer etwas Apartes haben wollte; ihn kränkte, daß ihm, dem Manne geistigen Adels, die erbärmliche Gewöhn-

lichkeit ihre Vorrechte entgegenhalten dürfe; weniger kränkte ihn, daß der ganzen Genossenschaft, welcher er angehörte, das Recht verkümmert werde; er fühlte sich höchstens zu ihrer Vergangenheit, aber nicht zu ihrer Gegenwart hingezogen; er redete sich ein, begeisterter Anhänger des Judenthums zu sein, nicht blos weil es die Einheit Gottes, die Schöpfung aus Nichts, die sittliche Willensfreiheit verkündete, sondern weil es diesen Glauben als Offenbarung lehrte. „Er bemerkt es nicht bei dieser Befriedigung seiner gewaltsamen Ansprüche, daß er mit dieser Aufstellung eines Glaubens, der der Vernunft widerspricht, mit der Behauptung, daß die Wahrheit derselben gerade durch diesen Widerspruch bezeugt werde, mit der Annahme des Satzes: ich glaube weil es widersinnig (**absurdum**) gerade den Weg, welchen das Judenthum im Laufe der Jahrhunderte festgehalten, immer entschiedener betreten hatte, vollständig verlassen und in das Lager des Christenthums geistig übergetreten sei." So weit Hr. **Dr.** Geiger im vierten Heft des letzten Jahrgangs seiner Zeitschrift.

Wir können diese Reihe von Aufsätzen über Steinheim nicht schließen, ohne die Diatribe Geigers, welche wahrscheinlich durch unseren ersten Artikel veranlaßt worden ist, mit wenigen Worten zu beleuchten. Wir glauben, jeder Leser, der unseren Auseinandersetzungen bis hierher gefolgt ist, wird ohne Weiteres erkennen, daß hier Anklagen erhoben werden, die ebenso schwer, als grundlos sind. Welche Veranlassung haben wir, dem Dichter der Gesänge des Obadiah, dem wackern schneidigen Kämpfer für die Emancipation vorzuwerfen, er habe höchstens das Judenthum der Vergangenheit, aber nicht das der Gegenwart geliebt? War es nicht der glühende Zorn über die Schmach, die er vor Augen sah, wenn er auch nicht selbst darunter litt, der ihm die flammenden Lieder eingab, der ihm die zündenden Worte lehrte? Litt der vielbeschäftigte Arzt, der bei seinem Beruf Ehre und Reichthum gewann, nicht weniger als irgendwer durch die Zurücksetzung seines Stammes, und wie läßt sich sagen, „dieser Unwille war ein persönlicher."

Und endlich die Hauptsache; wenn man Geigers Worte liest, unwillkürlich kommt man zu der Meinung, Steinheim habe ganz abstruse Lehren vorgetragen, habe die Vernunft gefesselt nach der Weise der Scholastiker und Infallibilisten. Und das sollte der Mann gethan haben, der Kant und Lessing fast auf jeder Seite citirt. Das kann wol kaum seine Richtigkeit haben. Da lesen wir z. B. S. 70 seiner „Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge": „Es ist mithin die Gefangennehmung der Vernunft als eine empörende Mißhandlung des erhabensten Gotteswerkes, als eine Verdumpfung und Bethörung der Menschenseele, eine abzuweisende Methode der Gewalt." Steinheim sagt einfach, der Naturforscher läßt gelten, was er mit den Sinnen wahrnimmt, mag er es nun erklären können oder nicht. Die Vernunft zwingt sich selbst zu dieser Anerkennung des Unerklärlichen, weil sie es als thatsächlich wahrnimmt. So sei es auch mit der menschlichen Freiheit, die Keiner erklären kann, und Jeder anerkennt.

Und was sind denn das für Dogmen, die uns Steinheim aufhalsen will! Ist er etwa unter die Chassidim gegangen und predigt die Infallibilität ihrer Rabbi's! Es ist die Schöpfung aus Nichts und die Freiheit des Willens. Wenn einer nur das lehrt, so hat er doch seinen Dogmenvorrath ziemlich knapp zugemessen und von einem geistigen Uebertritt in das Lager des Christenthums kann dabei um so weniger die Rede sein, als Steinheim die letzten zwei Bände seiner Offenbarungslehre fast nur mit Polemik gegen das Christenthum ausfüllt. Steinheim das Augustin'sche: **credo, quia absurdum** vorzurücken, ist doch eine solche Verkennung dieses freisinnigen Denkers, daß sie an das Unmögliche streift.

Wenn irgend einer, so hat er den gesunden Menschenverstand respectirt und ihn gerade gegen die deducirende Vernunft zu Hilfe gerufen, die die Willensfreiheit wegbeweisen will; er will die Theologie zum Rang einer exakten Wissenschaft erheben und

wenn er Glauben verlangt, so ist es der Glaube des Naturforschers an die Erscheinungen, die er mit den Sinnen wahrnimmt, die πίστις, die nach Aristoteles zu Allem nöthig sei. Steinheim meint, was man wahrnimmt, das bedürfe keines Beweises, ja das trotze jedem Gegenbeweise. Er tadelt es an Maimuni, daß er von einer Pflicht zum Glauben rede, ist jedoch weit entfernt, ihn, wie Geiger glaubt, für einen beschnittenen Heiden zu halten, nimmt ihn vielmehr gegen den Vorwurf in Schutz, als habe er die **prima materia** der Griechen angenommen, und zeigt hierbei doch eine gewisse Einsicht in dessen System, die ihm Geiger völlig abspricht.

Wenn Steinheim gegen eine Verquickung von Philosophie und Religion energisch ankämpft, so darf er darum doch nicht als ein Vernunftfeind bezeichnet werden; diese Vermischung zweier Disciplinen, welche wol in achtungsvoller Freundschaft, aber niemals in völliger Gemeinschaft zu leben haben, wird jetzt überall zurückgewiesen. Schwärmt Dr. Geiger wirklich so lebhaft für Philo's Platonisiren, für Maimuni's Aristotelisiren? Die Religion muß aus sich selbst, nicht aus irgend einem System begriffen werden. Wenn Steinheim mit Philo verglichen wurde, so galt dieser Vergleich seiner geistigen Potenz, nicht seiner geistigen Richtung. Steinheim hält, wie jeder kräftige Denker auf dem Gebiete der Wissenschaft gar nichts von der Aussöhnung der Gegensätze. Es ist kein Gewinn, wenn der Eine behauptet, zwei mal zwei sei vier, und der Andere zwei mal zwei sei sechs, vermittelnd zu sagen: zwei mal zwei ist fünf.

Steinheim wird nirgend schärfer im Ausdruck, als wenn er auf Philo und Aristobul zu sprechen kommt. So sagt er: Offenbarungslehre II, 256: Wir werden durch Sigwart in den durchaus irrthümlichen Wahn versetzt, als ob jene alexandrinischen, neuplatonisch-hellenischen Philosophen eine mächtige Autorität für's Judenthum gewesen seien, da man sie doch von je bis jetzt mit dem höchsten Mißtrauen belohnt hat. Sie schliffen und

pickerten an allen Begriffsecken und allen Kanten so lange herum, bis die schroff entgegengesetzten Gedankendinge endlich einander so ähnlich wurden, so an- und aufeinander paßten, daß ein ungeübtes Auge die Taschenspielerei nicht gewahr werden konnte. So war die Frucht jenes alterthümlichen Kippen's und Wippens jener Religionsfudler in Alexandrien, jener Phantasten und Gaukler beschaffen." Und S. 311 nennt er „alle jene Machwerke der hellenisirenden Juden, totale, vielleicht aus guter Absicht aber stets aus schlechter Einsicht entstandene, mit dem Heidenthum liebäugelnde Fälschungen der schlimmsten Art, Veruntreuungen des Pfundes, das ihnen die Vorsehung anvertraut hat."

Steinheim ist wenigstens als theoretischer Religionsschriftsteller kein Vermittelungstheologe und glaubt, das Judenthum habe eine von der Vernunft nicht zu beweisende, aber von ihr erkannte Wahrheit in die Welt gesetzt, die von der tiefsten Wirkung auf unser Denken und Handeln ist. Mit einer Offenbarung, die nichts offenbart, konnte er sich eben so wenig befreunden als mit einer, die zum Glauben kommandirte. Dr. Geiger drückt das so aus: Nach Steinheim fand die Offenbarung ihre Bewährung in den Faustschlägen, welche sie der Vernunft versetzte. Noch einmal sei daran erinnert, daß die Lehre von der Schöpfung und der Freiheit und nichts weiter gemeint sein kann.

Wenn er in einem Privatbriefe Mendelsohn einen „beschnittenen Heiden" genannt hat, so hat er dieses, nach seiner Manier scharf zugespitzte Urtheil in einer besondern Schrift „Mendelsohn und seine Schule" eingehend motivirt. Der Tadel trifft den Rationalisten, dem die Thora nur ein Gesetz und keine Lehre war.

Mitdem „rationalisirenden Deuteronomiker" nimmt St. Offenbarung durch's Ohr an, „den Laut der Worte vernahmt ihr, nahmt keine Gest alt wahr, nur einen Laut." Klar und nüchtern wie er ist, verwirft er die Hypothese von der inneren Erleuchtung, weil

diese Annahme entweder die Offenbarung zu einer ausschließlichen Vernunfterkenntniß macht oder die Propheten in eine Klasse mit Hellsehern, Spiritisten, schwärmenden Schwindlern und schwindelnden Schwärmern weist. Wiederum ist ihm eine Offenbarung für's Auge zu sinnlich; so läßt er die Offenbarung durch das Ohr dem Volke vermittelt werden, zumal eine Erscheinung, die nicht zum Ohre sich wandte, den Zweck der Offenbarung, die Belehrung, verfehlt hätte; die Rede war ja das Hauptsächliche. Ist nun diese Meinung schriftwidrig? Nicht nur „der rationalisirende Deuteronomiker" sagt, daß auf dem Sinai sich Gott durch das Wort offenbart habe, auch sonst heißt es in der Schrift, es könne Keiner Gott sehen, so lange er lebt. Nach Geiger „will Offenbarung nach wörtlichem und geschichtlich festgestelltem Sinne besagen, Gott habe sich offenbart, sei dem Menschen wahrnehmbar geworden." Indeß nach der Ansicht der Meisten, die eben nicht so rigoros sind wie Geiger, läugnet einer noch nicht die Offenbarung, wenn er sie auffaßt wie der „rationalisirende Deuteronomiker." Steinheim legt gegenüber der indischen und christlichen Religion, welche die Manifestation der Gottheit im Fleische lehren, Gewicht auf die rein geistige Natur derselben, welche nur durch das Ohr dem Menschen sich offenbaren könne, was allerdings gar nicht so widervernünftig und absurd klingt, wie wir es nach der Schilderung Geigers von einem Manne wie St. vermuthen sollten.

Nein, Steinheim ist kein „judaisirender Christ", sondern ein treuer Sohn seines Volkes, er ist ebensowenig exklusiv in seinem Charakter wie in seinem Denken. Lange Entwöhnung entfremdete ihn den religiösen Formen seines Stammes; aber sein Herz und sein Geist blieben bei den damals noch verstoßenen Brüdern. Beklagenswerth ist es, daß sein reicher Geist, der heimisch war auf mannigfachen Gebieten des Wissens, der zumal Philosophie und Naturwissenschaft genau kannte, mit den Schätzen der jüdischen Literatur weniger vertraut gewesen ist. Diese Unkenntniß jedoch mindert nur seinen Werth, aber vernichtet ihn nicht.

Steinheim war so wenig romantisch, daß er antike und moderne, jüdische und christliche Mystik auf's Schärfste befehdet hat, und in All und Jedem, besonders aber in staatlichen und kirchlichen Fragen entschieden dem Fortschritt zugethan war. So wenig paßt für ihn das Beiwort exclusiv, daß im Gegentheil man es ihm als Schwäche vorhalten kann, er habe den gesunden Menschenverstand zu frei walten lassen, und die Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins ohne Weiteres hingenommen. Vom Rationalismus freilich etwas zu halten, ist nach Kant nur dem möglich, der dessen Werke nicht gelesen hat, und wenn er noch immer etwas gilt, so könnte das höchstens beweisen, wie lange die Gespenster längst Verstorbener und Begrabener noch ihren Spuk treiben, und so hat St. auch auf die zeitgenössischen Reformversuche geringschätzig herniedergeblickt," weil sie, wie Geiger sehr richtig herausfindet, ein Produkt des von ihm verabscheuten Rationalismus waren." Von den Stimmführern des modernen Judenthums trifft sein Zorn jedoch die Mystiker zuerst, den Verf. des biblischen Orients; unbefangener urtheilt er über S. R. Hirsch, — nur glaubt er nicht am Erfolge desselben, „denn der Mensch erträgt kein Martyrium so schwer, als das des Lächerlichen." Indeß auch vom Rationalismus, „der schon alle Spuren von Runzeln des Alters zur Schau trage," der trivial und unmodern geworden sei, erwartet er natürlich kein Heil. Dagegen ist der „würdige Repräsentant des altrabbinischen Judenthums, der gelehrte Dr. Sachs in Berlin" ein Gegenstand seiner lebhaften Achtung, denn bei ihm und ähnlich wirkenden Persönlichkeiten trägt das Judenthum nicht den Mantel irgend eines Philosophems, sondern sein ureigenes Gewand. Auch Steinheim ist uns zuvörderst deswegen werth, weil er das Judenthum in seiner Eigenart zu begreifen sich abmüht. Unsere Skizze hat nicht den Zweck, die Lektüre seiner Werke überflüssig zu machen, sondern zu ihnen hinzuführen; deshalb haben wir bei der Beurtheilung seiner philosophischen Leistungen nur die wichtigsten Momente herausgeho-

ben; es ist überhaupt ein mißliches Geschäft, „einen Philosophen darstellen;" denn es wäre ein schlimmes Zeichen für den Werth eines Denkers, wenn ein Anderer klarer dessen Gedanken reproducirt als er selbst, ohne daß sie bei diesem Reproducenten ihre Tiefe verlieren. Gegenüber der Verzerrung, in welcher, wie wir gesehen, seine Züge gezeichnet werden, scheint es uns nicht nutzlos, ein wahres, unkarrikirtes Bild von Steinheim entworfen zu haben.

Rabbinische Agada's in 1001 Nacht.

Ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Märchen.

Von

Dr. J. Perles.

Die Beeinflussung der rabbinischen Agada durch fremden Sagenstoff ist längst bekannt. Das wissenschaftliche Studium der Agada fördert immer mehr Beispiele von Entlehnungen aus persischen, griechischen und anderen Sagenkreisen zu Tage.[1]) Ja

[1]) Ich habe Monatsschrift 1872, 268—70 auf die Bekanntschaft des Talmud mit der Crösussage hingewiesen. Im Midrasch Cant. Cant 1, 1 und Midr. Kohel. 2, 12 wird auf die Ariadnesage angespielt: „An einem großen Palaste befanden sich viele Thüren und wer in denselben eintrat, verirrte sich. Da befestigte ein kluger Mann an der Eingangspforte einen Knäuel [nach Midr. C. Cant. פקעה, nach Midrasch Kohel. einen Knäuel von Schilf פקעה של גמי] und die Leute konnten vermittelst desselben anstandslos ein- und ausgehen. Bis Salomo war die Lehre den Meisten ein Wirrsal, erst Salomo gab den Lesern den orientirenden Leitfa-

bis nach Indien, der Urheimath der meisten uns bekannten Sagen reichen die Beziehungen zurück und es ist sehr wahr-

---

den an die Hand" ר׳ נחמן אמר לפלטין גדולה שהיו בו פתחים הרבה וכל שהיה נכנס בתוכה היה טועה מדרך הפתח בא פקח אחד ונטל הפקעת [של גמי] ותלאה דרך הפתח היו הכל נכנסין ויוצאין דרך הפקעת כך עד שלא עמד שלמה לא היה אדם יכול להשכיל דבר תורה וכיון שעמד שלמה התחילו הכל סוברין תורה. Bereschi. Rabba c. 12, wird derselbe Midrasch in einem anderen Zusammenhange verwerthet. — Ber. Rabba c. 73 wird anknüpfend an Gen. 30, 37 ff. Jakob's Verfahren mit den Schafen Laban's erzählt: Einst heirathete ein Schwarzer eine Schwarze [מעשה בכושי אחד שנשא לכושית אחת וכו׳] die ihm dann ein Kind von weißer Hautfarbe gebar. Der Vater brachte das Kind zu Rabbi mit der Frage, ob er dasselbe denn auch als sein Kind betrachten dürfe. Rabbi erkundigte sich, ob der Schwarze Gemälde in seinem Hause habe und welcher Farbe die auf den Gemälden befindlichen Personen seien. Der Mann gestand das Vorhandensein von Gemälden (Figuren weißfarbiger Personen) in seinem Hause. „Diesem Umstande, — sagte Rabbi — ist die weiße Farbe Deines Kindes zuzuschreiben." — Der Midrasch Tanchuma ס׳ נשא erzählt dieselbe Geschichte in folgender Weise. Der König der Araber richtete an R. Akiba die Anfrage: Ich bin ein Schwarzer (Aethiopier) und meine Frau ist eine Schwarze und nun hat sie einen weißfarbigen Sohn geboren. Ich möchte sie tödten, da sie mir untreu geworden ist. R. Akiba sprach dem König gegenüber die Ansicht aus, die Frau habe im kritischen Augenblicke die in seinem Hause befindlichen Gemälde weißfarbiger Personen ins Auge gefaßt, daher stamme die weiße Hautfarbe des Kindes. Wunderst Du Dich aber darüber, so denke an das Vorgehen Jakob's (Gen. 30, 37 ff.) mit den Schafen Laban's. Dem Könige der Araber leuchtete diese Ansicht ein und er war dem R. Akiba für die Mittheilung desselben dankbar." מעשה במלך הערבים ששאל את ר׳ עקיבא אני כושי ואשתי כושית וילדה לי בן הורגה אני שונהה ואתחי א״ל צורות ביתך שחורות או לבנות אמר ליה לבנות א״ל כשהייית עוסק עמה עיניה נתנה בצורות לבנות וילדה כיוצא בהם ואם תמה אתה בדבר למד מן צאנו של יעקב שמן המקלות היו כתיחמות . . . והודה מלך הערבים ושבח לרבי עקיבא.

Diese Erzählung erinnert lebhaft an die Einleitung des Romanes Aethiopica (*Αἰθιοπικῶν βιβλία δέκα*) des Heliodor, Bischofs von Trikka (lebte am Anfange des fünften Jahrh.), wonach eine Königin von Aethiopien, die während eines zärtlichen Augenblickes in den Armen ihres Gemahls ein Gemälde, welches die Geschichte der Andromeda darstellte, betrachtet hatte, von einer Tochter entbunden wurde, die eine weiße Hautfarbe zur Welt brachte. Aus Furcht nun, daß ihr Gemahl die Wirkung für nicht hinlänglich der Ursache entsprechend erachten möchte, setzt sie das Kind aus u. s. w „(vgl. Dunlop Geschichte der Prosadichtungen übers. von Felix Liebrecht S. 9). Wie oben bemerkt wurde, knüpfen die Erzählungen des Midrasch ausdrück-

scheinlich, daß das indische Märchenbuch Pantschatantra, das im späteren Mittelalter einen jüdischen Uebersetzer gefunden hat, schon den Agadisten der talmudischeu Zeit bekannt war, da verschiedene Sentenzen und agadische Erzählungen wie Taan. 21a von Nahum aus Gimso, der dem Kaiser ein Geschenk überbringen soll, starke Anklänge an das Pantschatantra verrathen (vergl. Pantschatantra von Benfey I, 129, 229, 376 und Schorr Hechaluz VIII, 20—23).

Umgekehrt sind wiederum rabbinische Sagen in die Märchenliteratur anderer Völker gedrungen. So haben Beispielsweise die **Gesta Romanorum**, das älteste Märchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters die Sage vom Wurme Schamir, bei dessen Berührung Stein und Glas sich spaltet (**Gesta Rom.** von Gräsſe **II**, 227, 283, hier heißt der Wurm Thumare, Tanir) aufgenommen. Dieselben **G. R.** lassen Noah den Weinstock mit dem Blute eines Lammes, Löwen, Affen und Schweines düngen und knüpfen eine ähnliche Nutzanwendung daran, wie der Midrasch אבכיר, dem die Sage entlehnt ist. (**G. R.** v. Gräsſe **II**, 78, 276; Midr. אבכיר in Jalkut נח, hier ist jedoch nur vom Lamm, Löwen und Schweine die Rede, während im Citat bei Josua ibn Schoeib Derascheth über den Pentateuch Abschnitt Noah auch der Affe genannt wird.)

Nachfolgend soll das Eindringen rabbinischer Sagen in die arabische Märchenliteratur und speciell in die Märchen von 1001 Nacht eingehender dargethan werden. Ueber den indischen, persischen oder arabischen Ursprung der einzelnen Erzählungen in 1001 Nacht gehen die Ansichten der Forscher auseinander. Nach Benfey Pantschatantra I, 117 läßt sich die Sagensubstanz von 1001 Nacht fast durchweg in Indien nachweisen. Wie jetzt nachgewiesen werden soll, hat auch der Talmud, der bei der

---

lich an Gen. 30, 37 an und Dunlop, ohne von den Midraschim Kenntniß zu haben, spricht die Vermuthung aus, daß die gewaltigen Wirkungen des Gemäldes der Andromeda auf die Gesichtsfarbe seiner Heldin dem bibelkundigen Bischof, der den glücklichen Erfolg der List kannte, durch welche Jakob einen so großen Antheil an den Lämmern Laban's erhielt, nicht unmöglich scheinen mochten (Seite 11). Andere Beispiele aus dem Alterthum über die Einwirkung der Imagination auf die Gestaltung des Fötus bei Tuch zu Genesis 30, 37.

Untersuchung über die Quellen von 1001 Nacht bisher nur wenig beachtet wurde, sein Sagencontingent gestellt. Talmudische Aga-da's sind wörtlich herübergenommen und außerdem Erzählungen aus andern jüdisch-agadischen Schriften wie aus dem Midrasch der zehn Gebote und der dem Gaon R. Nissim zugeschriebenen Sammlung talmudischer Geschichten (מעשיות התלמוד) aufgenommen worden und zwar merkwürdiger Weise solche Erzählungen, die im Talmud und in der reichen Midraschliteratur sonst nicht nachweisbar sind und deren Composition auf fremden Ursprung hinzuweisen scheint, so daß die Frage auftaucht, ob nicht 1001 Nacht und Midrasch der zehn Gebote und das Geschichtenbuch des R. Nissim aus einer dritten gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben.

Ich lasse nun die Märchen aus 1001 Nacht und die entsprechenden rabbinischen Agada's folgen:

A.

Das tugendhafte israelitische Ehepaar.[1])

In dieser Erzählung sind zwei auf verschiedene Personen sich beziehende talmudische Agadoth zusammengeflossen.

„Man erzählt ferner: Einst lebte unter den Söhnen Israels ein sehr tugendhafter und gottesfürchtiger Mann, der sein Herz allen weltlichen Dingen verschlossen hatte, auch seine treue Gattin theilte seine Frömmigkeit und seine Duldung. Sie ernährten sich lange von ihrer Hände Arbeit, flochten den ganzen Tag Fächer, Mückenwehrer und dergleichen, damit ging der Mann Abends auf die Straßen und Märkte, bis er sie verkaufte, und brachte für das Geld Lebens-

[1]) Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen, übersetzt von G. Weil, Stuttgart 1872, IV, 87 ff. Diese und die folgenden Erzählungen sind nicht in allen Texten und Uebersetzungen von 1001 Nacht enthalten. Bekanntlich weichen die Handschriften und Ausgaben von 1001 Nacht sehr bedeutend von einander ab, da die Erzähler nach Belieben hinzugefügt und weggelassen haben. In dem Verzeichnisse der Erzählungen aus einer Handschrift von 1001 Nacht bei Habicht, von der Hagen und Schall B. XII, S. XVII wird die Erzählung gleichfalls unter der Ueberschrift: „das fromme Paar (aus Israel)" angeführt.

mittel nach Hause. Als der Mann eines Tages nach vollendeter Arbeit in einer Straße umherging, wo er Käufer suchte, sah ihn die Frau eines vornehmen Weltmannes und fand ihn so schön und ehrwürdig, daß sie sich leidenschaftlich zu ihm hingezogen fühlte. Da ihr Mann gerade abwesend war, sagte sie zu ihrer Dienerin: „Kannst Du vielleicht ein Mittel erfinden, den Mann, der da vorübergeht, hereinzubringen und zu veranstalten, daß er unbemerkt die Nacht bei mir zubringe?" Die Dienerin ging zu ihm auf die Straße, rief ihm nach, sie wollte ihm Etwas abkaufen, und lockte ihn so bis zur Hausthüre. Dann sagte sie zu ihm: „Komm herein, setze Dich auf die Bank hier, daß ich Deine Waaren meiner Herrin zeige, damit sie aussuche, was sie zu kaufen wünscht." Da der Mann kein Mißtrauen hegte, folgte er der Dienerin ins Haus, ohne irgend ein Uebel zu befürchten. Aber kaum hatte er sich niedergesetzt, verschloß die Dienerin die Hausthüre und ihre Herrin kam aus ihrem Gemache, zog ihn zu sich hinein und sagte: „Wie lange wünsche ich schon mit Dir allein zu sein! Mit welcher Ungeduld erwartete ich diesen Augenblick! Sieh, das Zimmer ist beräuchert, das Essen ist bereit, der Herr des Hauses kommt heute Nacht nicht nach Hause, und ich liebe Dich von ganzem Herzen. Wie manche Könige und Große und Reiche haben schon um meine Liebe sich beworben; aber Du bist der erste Mann, dem ich eine solche Gunst bezeige. Die Frau sprach noch Vieles in diesem Sinne, aber der Mann hob seinen Kopf nicht in die Höhe, weil er vor Gott sich scheute und eine schwere Strafe befürchtete. Als er aber kein Mittel sah, sie los zu werden, sagte er: „Ich habe eine Bitte an Dich." — „Worin besteht sie?" — „Gieb mir reines Wasser und laß mich auf der Terasse Deines Hauses waschen und Etwas verrichten, was ich Dir jetzt nicht sagen kann." — „Das Haus ist groß und hat der verborgenen Winkel gar viele, sowie auch ein Reinigungszimmer, Du brauchst nicht auf die Terasse zu gehen." — „Ich muß den höchsten Platz im Hause besteigen." Da rief sie eine Dienerin und sagte ihr: „Geh mit dem Manne auf die Terasse des Hauses und nimm ein Waschbecken voll Wasser mit!" Als der Mann auf der Terasse war, wusch er sich, betete, blickte dann auf die Straße hinunter und merkte wohl, daß, wenn er hinunterspringen wollte, er zerstückelt

auf den Boden kommen würde. Doch dachte er an die große Sünde, die er begehen sollte, und an deren harte Strafe, und entschlossen, sein Leben zu opfern, rief er aus: „Mein Gott und Herr! Du siehst meine Lage und weißt, daß ich gern mein Leben hingebe, um Dein Wohlgefallen zu erlangen, doch bist Du ja allmächtig.“ Als er diese Worte vollendet hatte, warf er sich von der Terasse herunter; aber Gott schickte einen Engel, der ihn auf seine Flügel nahm und sanft auf die Erde niederließ, ohne daß er sich nur im Mindesten beschädigte.“

Dieses Märchen ist eine getreue Nachbildung und weitere Ausschmückung der talmudischen Erzählung von R. Kahana, welche also lautet, Kidduschin 40 a: „R. Kahana pflegte geflochtene Körbe (ריקולי nach Raschi סלים שנשים נותנות שם פלכיהן, Körbe, in welche die Frauen ihr Spinnzeug, ihre Handarbeit legten) zu verkaufen. Eine vornehme Dame (מטרוניתא) forderte ihn auf, sich mit ihr einzulassen. Er aber sprach: ich will gehen und mich zuvor putzen, (schmücken, reinigen, איקשים נפשאי) stieg auf's Dach und fiel vom Dache auf die Erde. Da kam der Prophet Elias herbei, fing ihn auf und sprach zu ihm: Du hast mich vier hundert Parasangen weit herbemüht (um das Wunder Deiner Errettung zu verrichten). R. Kahana aber sagte: Wer nöthigt mich, als Händler in die Nähe der Frauen zu kommen? Meine Armuth! Und Elias schenkte ihm einen Kasten voll von Dinaren.“ Der Prophet Elias, der gewöhnliche **deus ex machina** der Agada ist im Märchen zu einem Engel geworden. Der Talmud läßt R. Kahana zum reichen Mann werden, das Märchen ihn weiter in seiner Armuth verharren, um die Fortsetzung der Geschichte, die wiederum dem Talmud entlehnt ist und eine für sich abgeschlossene Geschichte von R. Chanina b. Dosa und seiner Frau bildet, bequemer anknüpfen zu können. Zu diesem **Qui pro quo** scheint die der Erzählung über R. Kahana unmittelbar vorangehende Erzählung von R. Zadok, der um den unsittlichen Zumuthungen einer vornehmen Dame zu entgehen, sich in einen geheizten Ofen warf. (Kidd. l. l.) Anlaß gegeben zu haben.

Die Fortsetzung des Märchens in 1001 Nacht lautet:

B.

Als der fromme Mann den Boden erreichte, dankte er Gott, der ihn für sein Vertrauen so reichlich belohnt, und ging mit leerer Hand zu seiner Gattin. Sie fragte ihn, warum er so lange ausgeblieben und was er mit der mitgenommenen Arbeit angefangen? Er erzählte ihr, was ihm für eine Versuchung zugestoßen und wie ihn Gott auf eine wunderbare Weise gerettet. Die Frau sagte hierauf: „Da unsere Nachbarn wissen, daß wir jeden Tag fasten und Abends Feuer machen, um unser Abendessen zu kochen, so wollen wir in Gottes Namen auch diesen Abend Feuer anzünden, um ihnen unsere Armuth zu verbergen; wir aber wollen auch diese Nacht fortfasten." Sie ging dann und machte ein großes Feuer, um die Nachbarn zu täuschen; dann wusch sie sich und betete mit ihrem Manne das Nachtgebet. Auf einmal kam eine ihrer Nachbarinnen, um Feuer bei ihr zu holen. Die Jüdin sagte ihr, sie möchte nur an den Ofen gehen. Als die Nachbarin aber an den Ofen trat, rief sie der Jüdin, sie möchte doch schnell ihr Brot aus dem Ofen nehmen, ehe es verbrenne. Die Jüdin sagte zu ihrem Manne: „Hast Du gehört, was diese Frau sagte?" Er erwiderte: „Geh' einmal und sieh nach!" Die Frau stand auf und ging an den Ofen, und siehe da, er war mit Brot gefüllt von dem allerfeinsten und weißesten Mehle. Sie brachte es, Gott dankend, ihrem Manne und sie aßen mit einander davon. Dann sagte sie: „Laß uns zu Gott beten, daß er uns Etwas beschere, wodurch wir diesem armseligen Leben und dieser harten Arbeit enthoben werden, damit wir uns ganz seinem Dienste hingeben können. Als sie mit einander gebetet hatten, spaltete sich auf einmal das Dach des Hauses, und es fiel ein **Rubin** herunter, der das ganze Haus beleuchtete. Sie freuten sich über alle Maßen mit dieser Gabe Gottes und dankten ihm immer mehr für seine Huld. Als sie aber spät in der Nacht einschliefen, träumte die Frau, sie befinde sich im Paradiese, wo sie viele Kanzeln und unzählige Throne aufgestellt sah. Sie fragte, für wen dies wäre. Man sagte ihr: „Die Kanzeln sind für die Propheten, und die

Throne für die Aufrichtigen und Frommen." Sie fragte dann nach dem Throne ihres Gatten. Man zeigte ihn ihr, und sie bemerkte eine Spalte auf einer Seite. Sie fragte: „Was bedeutet diese Spalte?" Man antwortete ihr: „Sie bedeutet den Rubin, der Euch vom Himmel gesandt worden." Hierauf erwachte die Frau aus ihrem Traum und weinte und war sehr traurig wegen des mangelhaften Thrones ihres Gatten mitten unter makellosen der andern Frommen, und sie sagte zu ihrem Manne: „Bete zu Gott, daß er diesen Rubin wieder zurücknehme; es ist besser, diese wenigen Tage noch Armuth und Hunger zu ertragen, als unter den vortrefflichen Männern auf einem mangelhaften Throne sitzen." Der Mann betete, der Rubin flog wieder durch das Dach fort, und das fromme Ehepaar lebte in Armuth und Gottesverehrung, bis sie der Herr zu sich rief.

Die entsprechende talmudische Erzählung Taanith 24b unten bis 25a lautet:

„Die Frau des R. Chanina b. Dosa (der eben so arm als fromm war) pflegte an jedem Rüsttage des Sabbat den Ofen zu heizen (obzwar sie nichts für den Sabbat zu backen hatte), weil sie sich schämte (um ihre Armuth zu verbergen). Eine böse Nachbarin sprach: weiß ich doch, daß sie Nichts hat, wozu macht sie soviel her? ging und klopfte an die Thüre. Die Frau des R. Chanina b. Dosa schämte sich und zog sich in das innere Gemach zurück. (לאיגררונא, pers. anderûn). Da geschah ihr ein Wunder, sie sah den Ofen voll Brod und den Backtrog voll Teig. Die Nachbarin spöttelte: Hole doch die Schaufel, denn Dein Brod versengt! Sie aber antwortete: Ich bin ja eben deshalb ins innere Gemach gegangen. Sie ging in der That in's Gemach mit der vollen Zuversicht, daß ihr ein Wunder geschehen werde, da sie an wunderbare Fügungen in ihrem Leben bereits gewöhnt war. — Sie sprach darauf zu ihrem Manne: „Wie lange noch sollen wir uns so kümmerlich behelfen?" „Was soll ich thun?" frug er. „Bete zu Gott, daß er Dir von dem den Frommen für die zukünftige Welt aufbewahrten Gute

Etwas spende." Da ragte wie eine Hand vom Himmel herunter und reichte ihm einen **Fuß vom goldenen Tische**. Die Frau sah darauf im Traume, daß die Frommen im Paradiese an **dreifüßigen Tischen speisen**, während ihr Gatte an einem **zweifüßigen Tische** speisen sollte und sie frug ihn: „Ist es Dir recht, daß alle Welt an einem ganzen und bloß wir an einem mangelhaften Tische speisen sollen? So flehe doch zu Gott, daß er den gespendeten Fuß wieder zurücknehme." Auf sein Gebet wurde der Fuß wieder in den Himmel zurückgenommen. Dieses zweite Wunder ist noch merkwürdiger als das erste, denn in der Regel wird von Oben nur gespendet, aber Nichts zurückgenommen."

Die beiden Erzählungen stimmen in allen Einzelnheiten überein und weichen bloß in Einem Punkte ab. Dem R. Chanina b. Dosa wird ein Fuß von seinem goldenen Tische im Paradiese gespendet, wodurch derselbe mangelhaft wird, während der Fromme in 1001 Nacht einen Rubin von seinem zukünftigen Thronsessel empfängt, wodurch derselbe eine Spalte bekömmt. Aber auch diese Wendung ist im Midrasch vertreten, Exod. Rabba c. 52 und Jalkut Proverb. 31: „R. Simon b. Chalafta hatte kein Geld, um sich den Bedarf für den Sabbat zu beschaffen. Er betete außerhalb der Stadt und es wurde ihm ein Edelstein vom Himmel gespendet, den er einem Wechsler verkaufte und für den Erlös die Bedürfnisse des Sabbat bestritt. Auf die Frage seiner Frau, woher er Geld habe, antwortete er von Gott. Die Frau erklärte, die Speisen nicht zu berühren, wenn sie nicht den vollen Zusammenhang erfahre. Als R. S. b Ch. ihr den Sachverhalt mittheilte, nahm sie ihm das Versprechen ab, daß er den Edelstein wieder zurückreichen werde, denn — sagte sie — „willst Du, daß Dein Tisch mangelhaft und der Tisch Deiner Genossen vollkommen sei? Nach weiteren Verhandlungen reichte er den Edelstein zurück. Als er die Hand emporreckte, um den Edelstein zurückzureichen, kam sofort ein Engel herab, um denselben in Empfang zu nehmen. Das letzte Wunder war merkwürdiger als das erste und diese Geschichte beweist, daß der eigentliche Lohn der Frömmigkeit im Jenseits bevorsteht."

Mit einigen weiteren Ausschmückungen wird die Geschichte in Ruth Rabba c. 3 wiederholt: דלמא ר' חייא רבה ור' שמעון בן חלפתא הוו יתבין לעיין באורייתא בהדין בית מדרשא רבא דטבריא וכו'. R. Simon b. Chalafta betete zu Gott um Lebensunterhalt, da sah er, wie ihm eine Hand eine Perle zureichte (וחזא חד ידא מושטא ליה חרא מרגליתא). Er beschafft sich für dieselbe Geld und muß sich von seiner Frau die Frage gefallen lassen: Simon, fängst Du an zu stehlen? Auf seine Darlegung des Thatbestandes erfolgte die Frage der Frau: Willst Du, daß Dein Balbachin im künftigen Leben um eine Perle ärmer sei als der Deiner Genossen? (מאי את בעי תהי גנונך חסר מן דחברך חרא מרגליתא לעלמא דאתי). Er reichte in Folge dessen die Perle zurück. „Als R. Simon die Perle in Empfang nahm, war die Hand nach unten, als er sie zurückreichte nach Oben gewandt, wie es Jemand zu thun pflegt, der seinem Nebenmenschen ein Darlehn verabfolgt" (מדנסיב ליה הות ידא ארעיא, ומי מושטא ליה הוה ידא עילאה כאינש דמחזיק לחבריה), d. h. R. Simon gab die Perle gewissermaßen nur als Darlehen zurück, mit dem Vorbehalt, sie im künftigen Leben wieder in Empfang zu nehmen. — Jalkut Psalm 92 ist in die Geschichte des R. Simon b. Chalafta aus Taan. 25 der Zug mit verflochten, daß die Frau, um ihre Armuth vor den Nachbarinnen zu verbergen, bloß mit Wasser gefüllte Töpfe ans Feuer setzte. — Dem Helden dieser Erzählung, R. Simon b. Chalafta wird nach einer Erzählung im Talmud auch bei einer andern Gelegenheit eine Gabe vom Himmel gereicht, Synhedr. 59 b: כי הא ר"ש בן חלפתא הוה קאזיל באורחא פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה אמר הכפירים שואגים לטרף נחיתו ליה תרתי אטמתי חרא אכלוה וחרא שבקוה. R. Simon b. Chalafta ging des Weges, da kamen ihm hungernde Löwen entgegen und brüllten ihn an. „Die jungen Löwen brüllen nach Raub" (Psalm 104, 21) sprach er. Alsbald kamen für ihn (um die Löwen von ihm abzuwehren) zwei Fleischstücke von Oben herab. Das eine verzehrten sie und das andere ließen sie liegen.

Im Talmud Menachoth 69 b ist von חיטין שירדו בעבים, aus den Wolken herabfallendem Weizen die Rede. Auf die Frage: ומי איכא כי האי גוונא, giebt es denn dergleichen? wird geantwortet: Ja wohl, denn auch Adi (oder nach einer anderen Lesart Bar Adi) dem Araber fiel vom Himmel sein

Bedarf an Weizen auf einer Ausdehnung von drei Parasangen, בר עדי טייעא נחיתא ליה רוזינקא חיטי (כדעדי) בחלתא פרסי. Also nach der richtigen Lesart des Aruch ערי, in den Editionen falsch רום כיזבא und von den Commentatoren mißverstanden. רוזינקא ist pers. rûzî Lebensunterhalt, siehe meine etymol. Studien S. 6. Der Talmud scheint auf ein zur Zeit allgemein bekanntes arabisches Märchen anzuspielen. Sowohl die ausdrückliche Bezeichnung „Adi der Araber" als der Inhalt und das Vorkommen des nur noch ein einziges Mal im Talmud gebrauchten, hier vielleicht aus dem Original des Märchens herübergenommenen Fremdwortes רוזינקא machen dies wahrscheinlich. Adi der Taite = עדי טייעא Sohn der durch seine Freigebigkeit berühmten Hatim aus dem Stamme Tai wird in dem Märchen, 1001 Nacht von G. Weil II, 340 genannt.

Kehren wir zu der talmudischen Erzählung Taanith 25 a zurück, um den Text einer näheren Prüfung zu unterziehen. Derselbe bietet einige merkwürdige Varianten. Nach unsern Ausgaben träumt die Frau des R. Chanina b. Dosa, daß die Frommen im Paradiese an dreifüßigen Tischen sitzen, während ihr Mann mit einem zweifüßigen Tische fürlieb nehmen muß. Nach der sehr einleuchtenden Lesart des Jalkut speisen alle Frommen an vierfüßigen Tischen (אפתורא דארבעה כרעי) und R. Chanina b. Dosa an einem dreifüßigen Tische (s. Rabbinowicz Dikd. Soferim z. St.) Sodann ist in unseren Editionen zu lesen: עתידי צדיקי דאכלי אפתורא דדהבא, die Frommen werden an einem goldenen Tische essen; in der Münchener Handschrift: אתכא דהלת כרעי und im Jalkut: כרעא דאבואנא, חזו בחלמא דכ"ע אכלי אבואנא דחלתא כרעי ואיהו אבואנא דחדי כרעי. (s. Dikd. Soferim z. St.) ופירש שם שולחן. Statt des dreimal vorkommenden אבואנא ist אכואנא zu lesen, von pers. כואן Tisch, das im Rabbinischen sonst nirgends vorkommt und bloß in dem Compositum כואנגר oder אכנגר, chwân-gar Koch nachweisbar ist (s. meine etym. Studien 22). Das seltene Fremdwort כואנא ist wie in zahlreichen andern Fällen von späteren Erzählern und Abschreibern in die geläufigeren פתורא und תכא geändert worden. Das ἅπαξ λεγόμενον כואנא in der Geschichte des R. Chanina b. Dosa erweckt die Vermuthung, daß diese Geschichte sowie die andern wunderlichen von

den sonstigen talmudischen Agadoth bedeutend abstechenden Erzählungen über R. Chanina b. Dosa fremden, etwa persischen Mustern nachgebildet wurden. Wenn die Sagenforschung diese Vermuthung bestätigen wird, so ist ein Schlüssel für das Verständniß zahlreicher dunkeler Agadoth und der Entwickelungsgeschichte der Agada überhaupt gewonnen.

Es bleibt noch zu untersuchen, woher die Differenz in den sonst zusammenstimmenden Erzählungen entstanden ist, daß in der einen der Fuß eines goldenen Tisches und in der andern ein Rubin vom Himmel herabgereicht wird. • Ueber den Aufenthalt der Frommen im Paradiese wird verschiedentlich im Talmud und dem späteren Midrasch berichtet. Nach der bereits besprochenen Stelle Ruth Rabba c. 3 wird vorausgesetzt, daß jeder Fromme seinen eigenen Baldachin habe. R. Josua ben Lewi, dem der Todesengel schon bei dessen Lebzeiten seinen zukünftigen Platz im Paradiese zeigt, findet daselbst den R. Simon b. Jochai auf dreizehn (nach talmudischem Sprachgebrauch = zahlreichen) goldenen Bänken oder Polstern sitzend, דהוה יהיב על תלת עשר תכתקי פיזא (Kethub. 77 b). Der Prophet Elias zeigt einem Jünger auf sein Verlangen die Frommen im Paradiese und schildert ihm als besonders ausgezeichnet den Thronsessel des R. Chijja, welchen anzuschauen er ihm untersagt. Während die Sessel der andern Frommen von Engeln in Bewegung gesetzt werden, setzt sich der Sessel des R. Chijja von selbst in Bewegung, דמנפשיה — לבר מגוהרקיה דרבי חייא דלא חסחכל ביה סליק ונחית. Der Jünger, der trotz der Mahnung Elias' den Sessel R. Chijja's anschaute, wurde durch zwei Feuerfunken geblendet. Durch Gebet am Grabe R. Chijja's erlangte er die Sehkraft wieder, dieselbe war jedoch immer sehr geschwächt (Baba Mezia 85 b)[1]) — גוהרקא, auf dem die Frommen im Para-

[1]) Der Tradent dieser Sage heißt רב חביבא בר סורמקי. Der seltene Name סורמקי scheint mit Rücksicht auf die mitgetheilte Erblindung und spätere Augenschwäche des Jüngers, von pers.: סרמק, surmeh Augensalbe gewählt zu ein. Aus Joma 10 a geht hervor, daß R. Chabiba b. S. ein Babylonier war, vgl. Frankel Einleitung in den jerus. Talmud 79 a. Neben סורמקי besteht auch die Lesearт סומקי (Dikd. Sof. zu Joma) und סמרקי (Juchasin ed. Philipowski 135) aus Samarkand, dem in den arabischen Märchen vielgefeierten Sitze orientalischer Kunst und Wissenschaft.

diese sitzen, ist von pers. גהאר vier: ein vierfüßiger Sitz, Sopha oder Tisch (etym. Studien 29), wie ja auch nach einer oben mitgetheilten Lesart zu Taan. 25 die Frommen an einem vierfüßigen Tische speisen, צדיקי אכלי אפחורא דארבעה כרעי. Ursprünglich mag dort גוהרקא gestanden haben, was in das verständlichere פחורא דארבעה כרעי, wie כואנא in פחורא und חכא geändert wurde. Ein Erzähler oder Abschreiber, der die richtige Bedeutung von גוהרקא nicht kannte, leitete es von גוהר Edelstein ab. In dieser Fassung drang der Bericht in den späteren Midrasch und zu den Arabern und daher im Midrasch und in 1001 Nacht der Rubin oder Edelstein statt des Tisches in der talmudischen Erzählung.[1])

Schließlich sei noch die Vermuthung ausgesprochen, daß die Erzählung von R. Chanina b. Dosa im babylonischen Talmud aus der Umarbeitung und weiteren Ausschmückung der folgenden kürzeren und einfacheren Agada des jerusalemischen Talmud entstanden ist. Dieselbe lautet jer. **Demai I, hal** 3:

רבי חנינא בן דוסא הוה יתיב אכיל בלילי שבת פחת פחורא קומוי אמרו ליה מהו כן א"ל חבלין שאלתי משכינתי ולא עישרתיו והוכיר תיניין ועלה השולחן מאיליו. R. Chanina b. Dosa saß am Vorabende des Sabbat bei der Mahlzeit, da fiel der Tisch mit einem Male um. Die Anwesenden frugen: Was ist das? Ich habe — sagte er — die Gewürze zu den Speisen von der Nachbarin entlehnt und den Zehent von denselben noch nicht entrichtet. Doch erinnerte er sich, vor dem Eintritte des Sabbat den Vorsatz zur Verzehntung der Gewürze nach dem Ausgange des Sabbat ausgesprochen zu haben und alsbald richtete sich der Tisch wieder von selbst in die Höhe.

Die Erzählung handelt auch hier wie im babylonischen Talmud von der Mahlzeit am Vorabende des Sabbat und das an beiden Stellen mitgetheilte Wunder vollzieht sich an einem Tische. Die Tendenz der Erzählung ist freilich in beiden Relationen eine grundverschiedene, doch ist auch im Jeru-

---

[1]) Uebrigens erwähnt auch der Talmud B. Bath. 74 eines im Meere schwimmenden mit Edelsteinen und Perlen besetzten Kästchens, in welchem die Frau des R. Chanina b. Dosa תכלה für die Frommen im Jenseits aufbewahrt.

schalmi von einer Verminderung, Verkürzung des Tisches (פחות פחורא) und von einem In die Höhe Steigen (עלה מאילין) desselben die Rede und daraus hat die üppigere Phantasie des babylonischen Erzählers den goldenen Tisch im Paradiese, die Verminderung desselben durch Wegnahme und Herabsteigen Eines Fußes und die abermalige Ergänzung und Wiederaufrichtung desselben durch Zurückreichen des fehlenden Fußes in die Höhe gemacht. Der u sprüngliche Rahmen ist von dem babylonischen Agadisten mit einem reicheren und wunderlicheren Inhalte ausgefüllt worden, — ein neuer Beleg zu der Behauptung Frankel's (Einleitung in den jerusal. Talmud 49 b), daß das unterscheidende Merkmal der palästinensischen Agada die Kürze und einfachere Anlage, das der babylonischen die Ueberschwenglichkeit sei und ein lehrreiches Beispiel für die seltsamen Modificationen, die sich Sagen bei ihren Wanderungen von Land zu Land gefallen lassen mußten.

Die in obigen Sagen ausgesprochene Ansicht, daß wunderbare Gnadengeschenke, die dem Menschen auf Erden zu Theil werden, eine Verkürzung der Freuden im Jenseits bewirken, ist auch in der Agada B. Mezia 114 vertreten: Rabba bar Abuhu befand sich in dürftigen Verhältnissen und wurde vom Propheten Elias (mit dem er auch Megilla 15 b in Verbindung gebracht wird, an beiden Stellen wird die Erzählung mit אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו eingeleitet) ins Paradies geführt. Dort angelangt, sprach Elias zu ihm: ziehe Dein Kleid aus und sammle diese Blätter (der Bäume des Paradieses). Rabba b. A. that also. Als er aus dem Paradiese trat, hörte er sagen: Wer verzehrt (schon hienieden) sein zukünftiges Leben wie Rabba b. A. (מאן קא אכיל לעלמיה כרבה בר אבוה). Da schüttelte er das Kleid (in welches er die Blätter gesammelt hatte) aus und warf die Blätter fort. Nichts desto weniger blieb der Duft der Blätter an dem Kleide haften, er verkaufte dasselbe um zwölf Tausend Dinare und vertheilte die Summe an seine Schwiegersöhne." — R. Simon b. Jochai bewirkt durch sein Gebet, daß sich seinen nach Reichthümern lüsternen Schülern eine Ebene voll von Dinaren offenbart. Er ladet sie ein, das Gold aufzulesen. „Wollet ihr Gold, nun hier ist welches, aber wisset, wer jetzt nimmt, nimmt seinen An-

theil am künftigen Leben vorweg" (כל מי שרוא נטל עכשיו חלקו של עה"ב רוא נטל) (Exod. R. c. 52, Jalkut Psalm 92 erweitert aus jer. Berach IX hal. 3 und Bereschi. R. c. 35). Ueber die mit Edelsteinen und Perlen besetzten Tische und Baldachine der Frommen und über den Duft der Bäume im Paradiese vgl. auch Jellinek Beth hamidrasch II, 52 und III, 138.

C.

Lohn der auf Gott Vertrauenden.[1])

Ferner wird erzählt: Einst lebte unter den Söhnen Israels ein sehr frommer, reicher Mann, der auch einen sehr tugendhaften Sohn hatte. Als der Vater dem Tode nahe war, setzte sich sein Sohn ihm zu Häupten und bat ihn, ihm seinen letzten Willen kund zu thun. Der Vater sagte: „Schwöre nie bei Gott, weder einen wahren noch einen falschen Eid." Bald nach des Vaters Tode kam einer von den Söhnen Israels zu dem Mann und sagte: „Dein Vater war mir so und so viel Geld schuldig, und Du weißt wohl davon, gieb mir also das Geld oder schwöre, daß Du Nichts davon weißt." Da der Mann sich des letzten Willens seines Vaters erinnerte, gab er ihm was, er begehrte, um nur keinen Eid zu schwören. Nach diesem kamen dann noch viele Andere mit falschen Forderungen, bis der Mann endlich sein ganzes Vermögen hingegeben hatte. Als ihm Nichts mehr übrig blieb, sagte er zu seiner gottesfürchtigen Frau, die ihm zwei Söhne geboren hatte: „Da ich nun Alles weggegeben habe was ich besaß, und wenn wieder Jemand mich einer Schuld anklagt, ich gezwungen wäre zu schwören, so laß uns unsere Heimath verlassen und in ein Land reisen, wo uns Niemand kennt." Er bestieg daher mit seiner Frau und seinen zwei Kindern das erste beste Schiff, ohne eigentlich zu wissen, wohin er wollte. Aber bald wurde das Schiff zerschmettert, der Mann rettete sich auf einem Brette, die Frau auf einem andern, und Jeder der beiden Söhne wieder auf einem andern.

---

[1]) Tausend und eine Nacht von G. Weil, IV, 96 ff.

Die Wellen ließen sie nicht lange beisammen. Die Frau wurde ans Land gestoßen in ein kleines Dorf, einer ihrer Söhne in ein entlegenes Städtchen, der andere wurde von einem vorübergehenden Schiff aufgenommen, den Vater aber stießen die Wellen auf eine entfernte Insel. Sobald er dort anlangte, wusch er sich im Meer und betete; da sah er verschiedenartige Gestalten aus dem Meere steigen, die mit ihm beteten. Nach vollendetem Gebete ging er auf einen Baum zu und sättigte sich an dessen Früchten. Dann fand er auch eine Wasserquelle, an welcher er seinen Durst löschen konnte, wofür er Gott dankte. So lebte er drei Tage lang, und so oft er betete, beteten die Gestalten, die dem Meere entstiegen, mit ihm. Am vierten Tage hörte er eine Stimme, die ihm zurief: „O frommer Mann, der seinen Herrn verehrt und den Willen seines Vaters achtet, betrübe Dich nicht! Gott wird Dir Alles wieder ersetzen, was Du verloren hast; auf dieser Insel sind unermeßliche Schätze verborgen, die Dir der Herr schenken will und durch Dich soll diese Insel angebaut und bewohnt werden; ich werde viele Schiffe zu Dir herfenden, sei gütig gegen die Leute, die darauf sind und lade sie ein, bei Dir zu bleiben, Gott wird ihre Herzen Dir zuneigen.“ Der Mann fand bald die Schätze, die ihm Gott versprochen hatte, bald kamen auch mehrere Schiffe auf die Insel, und da er sehr wohlthätig und zuvorkommend gegen die Leute war und sich sehr angelegentlich nach den Armen und Bedürftigen erkundigte und sie unterstützte, so kamen immer mehr Auswanderer herbei von allen Ländern her und nach kaum zehn Jahren war die Insel angebaut und hatte eine sehr ansehnliche Bevölkerung, die den frommen Juden zum König erwählte. Der neue König wurde bald allenthalben wegen seiner außerordentlichen Wohlthätigkeit berühmt, so daß sein ältester Sohn, den ein guter Mann aufgenommen hatte und sehr sorgfältig ausbilden und erziehen ließ, auch von ihm hörte und zu ihm reiste, ohne zu wissen, daß er sein Vater war. Der König nahm ihn sehr gut auf und machte ihn bald zu seinem Geheimsecretär. Bald darauf hörte auch der jüngere Sohn, der ebenfalls einen guten Erzieher ge-

sprach das väterliche Gebot zu beachten und nie zu schwören. Nach dem Tode des Vaters traten Betrüger mit bedeutenden Forderungen an den Sohn heran: zahle uns die Summen, welche uns Dein Vater schuldete. Der Sohn stellte die Forderungen in Abrede, es kam zum Processe und es ward ihm ein Eid auferlegt. Da dachte der Sohn: Was soll ich anfangen? Wenn ich schwöre, so entweihe ich den Namen Gottes und verletze das väterliche Gebot. Ich bezahle lieber, als daß ich schwöre. Er verwandte das ganze von seinem Vater hinterlassene Vermögen zur Bezahlung der vorgebrachten Forderung, so daß ihm Nichts übrig blieb. Die Betrüger traten mit neuen Forderungen auf und verlangten einen Eid, daß er kein weiteres Vermögen besitze, er beharrte dabei, nie zu schwören und wurde zur Haft gebracht. Seine tugendhafte und schöne Frau schämte sich, die Mildthätigkeit Andrer in Anspruch zu nehmen und verdiente sich als Wäscherin ihren, ihres eingekerkerten Mannes und ihrer Kinder Lebensunterhalt. Eines Tages ging sie an den Fluß, um mit ihren Söhnen zu waschen, da landete ein Schiff und als der Eigenthümer derselben sie sah, wurde er von Leidenschaft zu ihr ergriffen und sprach: Wasche meine Wäsche und ich bezahle Dir einen Golddinar. Sie willigte ein, nahm den Dinar und verwandte denselben zur Auslösung ihres Mannes aus dem Gefängnisse. Als sie die Wäsche zurückbrachte, hielt sie der Schiffseigenthümer auf dem Schiffe fest und segelte mit ihr fort. Ihre Söhne standen am Ufer weinend und berichteten ihrem Vater den Vorfall. Dieser erhob seine Augen zum Himmel und betete zu Gott: ich danke Dir, daß Du mich in eine solche Lage gebracht hast, erbarme Dich meiner und meiner unmündigen verwaisten Kinder. Der Vater und die Kinder wanderten dann zusammen, bis sie an einen in der Nähe des Meeres gelegenen Strom kamen. Da keine Fährte vorhanden war, um den Letzteren zu überschreiten, so zog der Fromme seine Kleider aus, um über den Strom zu schwimmen. Von der Strömung erfaßt, rettete sich der Fromme mit seinem jüngeren Sohne auf einem großen Brette, welches ihn der Herr finden ließ. So gelangten die Beiden in eine Gegend, wo sie als Hirten ihr Unterkommen fanden. Die anderen am Ufer des Flusses zurückgebliebenen Söhne weinten und schrieen, bis ein Schiff ankam und sie in die Ge-

fangenschaft führte. Eines Tages saß der Fromme am Ufer eines Flusses, an dem viele Schlangen und Skorpionen hausten und gedachte seines früheren Reichthums und seiner gegenwärtigen Verlassenheit. Du weißt es, o Herr! — sprach er weinend, — daß der Tod meinem Leben vorzuziehen ist und wollte sich in den Strom werfen. Beim Anblicke der von den Schlangen getödteten Menschen hielt er erschrocken ein und sah eine Gestalt, die ihm zurief: Sei nicht verzagt, seit Jahren liegt ein großes Vermögen für Dich in Bereitschaft, jetzt ist Deine Zeit gekommen, Gott hat Dich zu einem hohen Amte bestimmt, weil Du den Namen Gottes nicht entweiht und Dich von jeder Eidesleistung und Umgehung des väterlichen Gebotes fern hieltest, geh und nimm das Geld. Der Mann nahm das vorhandene Geld an sich, miethete Arbeiter, ließ große Paläste und ganze Städte bauen, wurde zum König erhoben und schließlich vereinigte ihn Gott auf wunderbare Weise mit seiner Frau und seinen Kindern, die er zu Königen und hohen Beamten beförderte. Er übte Wohlthätigkeit und war Gott für seine Gnade dankbar. Was bewirkte diese günstige Wendung seiner Geschicke? Daß er selbst einen wahren Eid nicht leisten mochte. Der Herr spricht: Selbst die Engel preisen meinen Namen mit heiliger Scheu und wie kannst Du, o Menschensohn, genährt von den Gaben meiner Huld, Dich vermessen, meinen Namen vergeblich auszusprechen?"

Der Umstand, daß in 1001 Nacht der Held der Erzählung und die ihn bedrängenden Gläubiger ausdrücklich als Israeliten bezeichnet werden, beweist, daß die arabische Erzählung aus der hebräischen geflossen ist. Der weit ausgesponnene Schluß in 1001 Nacht ist wol Zuthat des arabischen Erzählers, wenn nicht angenommen wird, daß beide Erzählungen einer dritten gemeinschaftlichen Quelle entstammen. Diese Annahme ist um so eher zulässig, als der Midrasch zum Dekalog außer der eben besprochenen noch einige Erzählungen enthält, welche in dem großen Corpus der Midraschim nicht wiederkehren und durch Sprachgefüge und Inhalt einen fremden Ursprung vermuthen lassen. Wenn die Erzählung in jüdischen Kreisen früh verbreitet gewesen

wäre, so hätte man es gewiß nicht unterlassen, sie der Erzählung in jer. Schebuoth VI, 6 und Wajikra Rabba c. 6 anzureihen, deren Pointe gleichfalls auf das Sprüchwort hinausläuft: ob schuldig oder unschuldig, leiste keinen Eid (בן זכאי בן חייב לידי מומי לא תיעול). — Dieselbe Geschichte in kürzerer Fassung wird in 1001 Nacht von Habicht, v. d. Hagen und Schall XI, 214 unter der Ueberschrift: „Geschichte des Sultan's" erzählt. Der Held der Erzählung, der aber nicht als Israelit bezeichnet wird geräth durch die von seinem Vater ihm anbefohlene Enthaltung von jedem wie immer gearteten Eide in Noth, wandert aus und begegnet in einer Sandwüste einem ehrwürdigen, ganz weiß gekleideten Greise, der ihn in eine wüste Stadt führt und ihm in einem verfallenen Palaste grade für ihn in Bereitschaft gehaltene Schätze offenbart. Eine Karawane von Auswanderern siedelt sich in der Stadt an und wählt den Helden der Erzählung zum König, der seine Familie zu sich beruft und von seinem ehrwürdigen Beschützer nach Verlauf eines Jahres also angeredet wird: „Mein Sohn, meine Sendung zu Dir ist vollendet und ich muß Dich verlassen; fahre aber nur fort, wie Du begonnen hast und wir werden uns wiedersehen. Wisse, daß ich der Prohet Elias und vom Himmel zu Deinem Schutze gesandt bin." Nachdem er dieß gesprochen — erzählt der König — umarmte er mich und verschwand vor meinen Blicken. Ich warf mich voll heißer Andacht zur Erde und sandte einige Dankgebete zu Gott empor. Seitdem bin ich immer bemüht gewesen, die Lehren meines heiligen Lehrers zu befolgen und ihr sehet, wie glücklich ich bin."

Das Auftreten des Propheten Elias und die Bezeichnung desselben als Greis, wie der Talmud sehr oft Elias nennt: (האי סבא) weisen auch hier auf jüdischen Ursprung hin. Im Verzeichnisse der Erzählungen aus einer Handschrift von 1001. Nachbei Habicht B. XII, S. XVIII lautet die Ueberschrift unserer Erzählung: „die wiedervereinigte Familie (aus Israel)."

(Schluß folgt.)

Die Mischnah in mündlicher Ueberlieferung erhalten.

Die Frage, ob die Mischnah, die abschließende Sammlung der halachischen Gesetze aus der Reihenfolge so vieler Jahrhunderte, mindestens seit der Zeit Hillels bis auf R. Jehuda I. (30 vor bis 19 der nachchr. Zeit) und noch später, mündlich überliefert wurde oder schriftlich aufgezeichnet war, ist noch nicht spruchreif erledigt, wenigstens nicht allgemein anerkannt. Obgleich zwei gewichtige Stimmen in diesem Fache, Scherira Gaon und Raschi, sich entschieden und unzweideutig dahin ausgesprochen haben, daß die Halacha's und die Mischnah eine sehr geraume Zeit nach ihrer Schlußredaktion nicht niedergeschrieben wurden, nicht niedergeschrieben werden durften [1]), so fanden einige Forscher die Thatsache undenkbar, daß ein so weitschichtiges Material eine so geraume Zeit im Gedächtnisse aufbewahrt werden konnte. Diese beriefen sich auf Maimuni's Ansicht, welcher unter Schlußredaktion der Mischnah auch die schriftliche Aufzeichnung derselben verstand. Frankel hat sich dieser Ansicht angeschlossen, nur hat er einen Unterschied zwischen dem officiellen und nichtofficiellen Texte statuirt, in so fern, daß der in den Lehrhäusern traktirte Text der Mischn. mündlich vorgetragen worden sei, es habe aber davon auch schriftliche Exemplare gegeben (Hodegetik zur Mischnah S. 218 fg.). Prägnante Stellen in der talmudischen Literatur sprechen aber entschieden dagegen und constatiren, daß es streng verpönt war, Halacha's, d. h. nicht bloß erklärende Zusätze zu allen Gesetzen, sondern den ganzen Inhalt der Mischnah niederzuschreiben, und daß diese im vierten Jahrhundert faktisch noch nicht niedergeschrieben war. Wir nehmen daher das Thema nochmals auf und hoffen für das

---

[1]) Raschi's Urtheile darüber sind bekannt. Noch entschiedener drückt sich Scherira (im Sendschreiben) darüber aus: תלמוד ומשנה לאו א כתבו אלא תרצו איתריצו ו הירין רבנן למגרס על פה אבל מן נוסחי לא. דאמרינן דכרים שבעלפ אי אתה רשאין לאומרן בכתב... ואי אתה כותב הלכות וכו'.

Ergebniß der Untersuchung allgemeine Zustimmung zu erlangen. Nebenher werden sich einige interessante Beobachtungen über den Befund unserer talmudischen Texte aufdrängen.

An mehreren Stellen wird eine Boraita citirt, die am correktesten in Tos. Sabb. XVI und in jer. das. XVI p. 15 c erhalten ist. Sie lautet: הברכות אף על פי שיש בהן מאותיות השם ומענינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה מכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה ומעשה באחד שהיה כותב ברכות ואמרו עליו לפני ר' ישמעאל והלך לבודקו כשהיה עולה בסולם הרגיש בקול פעמוחיו של ר' ישמעאל נטל טומוס של ברכות וזרקו לתוך ספל של מים. בלשון הזה אמר לו: גדול עונש האחרון מן הראשון.

Ebenso lautet die Stelle in M. Sopherim C. 15; nur ist daselbst eine corrumpirte Lesart, נטל תכריך של ש ט ר ו ת וזרקו לתוך ספל שלמים, anstatt תכריך של ברכות. In babyl. Talmud Sabbat p. 61 b und ausführlicher 115 b ist dabei ein Zusatz: הברכות יהקטיעין אף על פי שיש בהן אותיות של שם ומעניות הרבה של תורה, daß auch Kameen oder Amulete nicht am Sabbat vor Feuersgefahr gerettet werden dürfen. Was soll hier das Wort ברכות bedeuten und noch dazu כותבי ברכות? Segensspräche, Eulogien Doxologien, warum soll man diese nicht niederschreiben und warum nicht am Sabbat vor Feuersgefahr retten dürfen? Und in wie fern können in solchen Eulogien v i e l e Verse der Schrift enthalten sein? Raschi, der sichere Wegweiser in dem Labyrinth des Talmud, scheint selbst rathlos in der Erklärung dieses Wortes und dieses Passus gewesen zu sein, und erklärte sie an den zwei Stellen verschieden. Er verstand darunter a u f g e z e i c h n e t e G e b e t f o r m e l n. Aber diese können unmöglich darunter verstanden werden, wie schon Rapaport überzeugend nachgewiesen hat (Ker. Ch. V. S. 47). Aber auch seine Erklärung befriedigt nicht, daß ברכות a g a d i s c h e S c h r i f t e n bedeuten sollen, wiewohl ich selbst nothgezwungen sie früher adoptirt habe (o. S. 487). ברכות können dem Wortsinne nach nichts anderes als E u l o g i e n bedeuten. Aber in wie fern soll es verpönt sein, solche niederzuschreiben? Man kann darüber nicht hinwegkommen! Rapaport führt als Argument für seine Erklärung an, daß in der jerus. Stelle gleich hinter dem Passus von ברכות die Sentenz angeführt wird, daß es ein Vergehen sei, die A g a d a niederzuschreiben. Allein in

Massechet Sopherim folgt unmittelbar darauf die öfter vorkommende Stelle von den Verhältniß der Bibel zur Mischnah und dieser zum Talmud: דתני ר' שמעון בן יוחי העוסק במקרא מדה ואינה מדה, במשנה מדה שמקבלין עליה שבר וכו'. Auch dieser Passus kommt in der jeruſ. St. vor, nur geht er dem Passus von ברכות voran, steht in einer anderer Ordnung als in M. Sopherim.

Diese Aneinanderreihung von ברכות und משנה והלמוד führte mich darauf, daß das unerklärbare Wort eine falsche L.A. sein müsse, man müßte vielmehr dafür lesen הלכות und בכותבי הלכות. Diese Vermuthung wird zur Gewißheit durch eine Parallelstelle, welche wegen ihrer Entlegenheit nicht nur den neuern Forschern, sondern auch den Alten, selbst Raschi, welcher mit allen Falten des Talmud vertraut war, entgangen ist. Diese Parallelstelle führt mit Entschiedenheit darauf, daß die Halachas und die Mischnah im vierten Jahrhundert noch nicht niedergeschrieben waren.

In Temurah p. 14a b wird mitgetheilt, daß R' Joseph (der Blinde) einen Passus aus einer Mischnah-Halacha als unrichtig eliminirt hat. Darauf wird erzählt: R' Dime, als er von Babylonien nach Paläſtina gekommen war, habe von R' Jirmija eine Boraita-Tradition vernommen, welche R' Joseph's Annahme geradezu widerspricht. R' Time bemerkte darauf: „Fände ich Gelegenheit, einen Brief an R'Joseph (nach Babylonien) zu schreiben, so würde ich ihm diese Boraita zur Berichtigung mittheilen". Zuletzt wirft der Talmud die Frage auf: Wie hätte R' Dime diese Boraita an R. Joseph schriftlich mittheilen dürfen, ist es doch verpönt, Halachas niederzuschreiben? R' Jochanan hat tradirt, wer Halacha's niederschreibt, thut dasselbe, als wenn er die Thora dem Feuer überliefert! אמר (ר' דימי) אי אשכחיה דכתיב איגרתא שלחי ליה לר' יוסף ולא תסמי מנחת נסכים ממתניתין . . . . ואי הוי ליה איגרתא מי אפשר למשלחא? והא אמר . . . ר' יוחנן כותבי הלכות כשורף (כשורפי) התורה והלמד מהן אינו נוטל שכר! . . . והנא ר' ישמעאל . . . . אלה אתה כותב ואין אתה כותב הלכות.

Hier haben wir deutlich und unbestreitbar die richtige L.A

כותבי הלכות statt der sinnlosen, welche in allen citirten Stellen, in der Tosifta, im jerus. T., babyl. T. und in M. Sopherim enthalten ist: כותבי ברכות כשורפי תורה. Dadurch ist dieser dunkele Passus erklärt. Es galt für verpönt, Halachas niederzuschreiben. Daher darf man eine Sammlung von Halachas am Sabbat bei Feuersgefahr nicht retten, nicht aus dem Hause auf die Straße bringen, wie andere heilige Schriften, sondern muß sie ruhig verbrennen lassen, selbst wenn der Gottesname und viel von Schriftversen darin vorkämen. Als man einst R' Ismael die Anzeige machte, daß Jemand widergesetzlich Halachas schriftlich aufgezeichnet hatte, begab er sich zu demselben, um ihn darüber zu Rede zu stellen. Dieser hatte aber aus Furcht vor der Rüge des gebietenden Mannes einen Band Halachas (טומום של הלכות) in ein Wassergefäß geworfen. An allen angeführten Stellen muß man demnach lesen: ה ה ל כ ו ת אף על פי שיש בהן מאותיות השם ומענינות הרבה של תורה אין מצילין אותן . . . . . מכאן אמרו כותבי הלכות כשורפי תורה וגו'. Zum Ueberfluß sei noch bemerkt, daß hier sowohl wie in der Stelle in Terumah R' Ismael genannt wird. Auf ihn oder auf seine Schule (תנא דבי ר' ישמעאל) wird das Verbot zurückgeführt, die Halachot niederzuschreiben, und er war der Eiferer, welcher einen Jünger überfallen hat, der dieses Verbot übertreten hatte.

Liest man הלכות statt ברכות, so erkennt man den Zusammenhang zwischen dem langen Passus in jerus. daselbst und in M. Sopherim, worin von dem höhern Werth der Halacha oder Mischnah gegenüber der Schrift die Rede ist, mit dem Passus vom Verbot Halachas oder Mischnah niederzuschreiben. Es würde aber zu weit führen, hier den Zusammenhang nachzuweisen, weil es dann nöthig wäre, die falschen Lesarten in Jeruschalmi z. St. gemäß der Parallele in Horajot (Ende p. 48 b) zu berichtigen, und was noch richtiger erscheint, die Lücken zu ergänzen.

Kommen wir auf unser Thema zurück. Es hat sich bis zur Augenscheinlichkeit als gewiß herausgestellt, daß das Aufzeichnen einer Halacha. d. h. irgend eines Gesetzes, das nicht im Pentateuch enthalten ist, verpönt war. Das Verbot involvirte zugleich eine praktisch-gesetzliche Consequenz. Aufgezeichnete Halachas oder ganze Sammlungen (טומום של הלכות) — und es muß solche doch

gegeben haben, und zwar von gedächtnißschwachen Jüngern angelegt, freilich auf ungesetzlichem Wege — dürfen am Sabbat, wenn in einem Hause Feuer ausgebrochen ist, nicht gerettet, d. h. nicht außer dem Hause auf die Straße gebracht werden, eben weil sie widergesetzlich angelegt waren. So weit ging die Strenge des Verbotes, daß die Gottesnamen und die Schriftverse, welche in einer solchen Sammlung vorkommen möchten, sie nicht schützten: man soll sie sammt diesen sonst geheiligten Stellen verbrennen lassen. Man muß dabei Halachas voraussetzen, welche an Schriftverse - angeknüpft waren, d. h. מדרש etwa wie die Sifra und Sifri. Die Tragweite dieses Verbotes läßt sich durch eine Vergleichung bemessen. R' José war der Ansicht, daß man heilige Schriften, welche in eine andere Sprache übersetzt sind, auch nicht am Sabbat retten dürfe, weil er auch dieses für verpönt hielt, die heilige Schrift zu übersetzen (Sabbat p. 115 a): היו כתובין תרגום ובכל לשון אין מצילין אותן מפני הדליקה.

Noch weiter scheinen Halachasammlungen mit Evangelien und Schriften der Minäer in dieser Beziehung gleichgestellt; denn auch diese dürften am Sabbat nicht gerettet werden, selbst wenn Gottesnamen darin vorkämen (das. p. 116 a): הגליונין וספרי מינין אין מצילין אותן מפני הדליקה . . . עם האזכרות שבהן.

Indessen könnte man dagegen einwerfen, daß dieses strenge Verbot, Halachas schriftlich aufzuzeichnen, nur die Ansicht eines Einzelnen sei. In der That scheint es, als wenn R' Ismael der Urheber dieser Verpönung gewesen ist. Denn seine Schule war es, welche einen Anhaltspunkt in der Schrift dafür aufsuchte: תנא דבי ר' ישמעאל כתוב לך את הדברים האלה, אלה אתה כותב אבל אין אתה כותב הלכות. Darum eiferte R' Ismael so sehr gegen einen Jünger, welcher eine schriftliche Halachasammlung angelegt hatte. Man könnte noch zur Unterstützung dafür anführen, daß der Redakteur der Mischnah dieses Verbot nicht berücksichtigt hat; denn in dem von ihm angelegten Codex ist dieses Verbot nicht enthalten. Man könnte noch mehr aus der Fassung des betreffenden Gesetzes über den Umfang dessen, was als heilige Schrift angesehen werden soll und am Sabbat gerettet werden dürfe, schließen, daß der Redakteur der Mischnah keine so weit gehende Strenge angenommen hat. Denn diese Fassung lautet: „Sämmtliche heilige Schriften, sei es solche, woraus man öffentlich vorliest oder

solche, woraus man nicht vorliest, selbst wenn sie in einer fremden Sprache übersetzt sind und sogar beseitigt werden müßten,[1]) also sämmtliche heilige Schriften darf man am Sabbat bei einem Brande retten." Die Mischnah hat das Gesetz von der Ausschließung den Evangelien und Schriften der Minäer auch nicht aufgenommen, und man könnte daraus schließen, daß der Redacteur der Ansicht gewesen ist, daß die darin vorkommenden Schriftverse ihnen einen heiligen Charakter verleihen und sie gewissermaßen decken.

Allein, wenn auch R' Jehuda nicht die Ansicht adoptirt hat כתבי הלכות כשורפי תורה, und daß er demgemäß gestatten wissen wollte, Halacha-Sammlungen zu retten, so geht daraus noch nicht hervor, daß er das Aufzeichnen überhaupt für statthaft gehalten haben sollte. Im Gegentheil. R' Ismaels Ansicht erhielt allgemein anerkannte Gesetzeskraft. R' Jochanan berief sich darauf und führte sie an, obwohl er an der Wiege der letzten Mischnahsammlung gesessen hat. Die allgemein aufgeworfene Frage in der Stelle in Temurah: Wie hätte R' Dime eine Halacha schriftlich in einem Briefe mittheilen dürfen? beweist hinlänglich, daß es auch noch zu dieser Zeit für allgemein verpönt galt, eine einzelne Halacha und geschweige denn große Sammlungen aufzuzeichnen. Die Art und Weise, wie diese Frage gelöst wird, bestätigt noch diese Voraussetzung, wenn sie einer Erhärterung bedürfte. Diese Lösung lautet: דלמא מילתא חדתא שאני, d. h. eine ganz neue, bis dahin unbekannte, also interessante und wichtige Halacha (wie Raschi diesen Passus taktvoll erklärt), dürfte allenfalls aufgezeichnet werden. Daraus folgt unwiderlegbar, daß in dieser Zeit es nicht einmal denkbar schien, gangbare Halachas aufzuzeichnen. Es galt als ein zweifelloses Gesetz daß Halachas und die Mischnah lediglich mündlich tradirt werden dürfen.

Orientiren wir uns ein wenig in der Chronologie. In dem aus Temarah aufgeführten Vorgang spielen R' Dime, R'

---

[1]) Dem Wortlaute nach bedeutet מעונין גניזה apokryphische Schriften, aber es können auch Versionen darunter verstanden werden. Jedenfalls muß man lesen: ומעונין גניזה. Dadurch erhält diese Mischnah einen verständlichen Sinn.

Jirmija und R' Joseph (der Blinde). Der Letztere starb entweder 645 der seleucidischen Zeitrechnung oder zwei Jahre später, d. h. 334 oder 336 d. nachchr. Zeit. Die Unterredung kann also nur zwischen 300 und 334 d. h. in dem ersten Viertel des vierten Jahrhunderts stattgefunden haben. Und in dieser Zeit, ja vielleicht noch später fand man es wunderlich, wie R'Dime auch nur hinwerfen konnte: er möchte die interessante Halacha schriftlich für R' Joseph mittheilen: מי אפשר למישלחא? „Ist es denn gestattet, so etwas zu schreiben?" Wäre die Mischnah in dieser Zeit, d. h. im vierten Jahrhundert schriftlich aufgezeichnet gewesen, sei es auch nur zum Privatgebrauche, so wäre diese Frage und die ganze Verhandlung rein sinnlos. Man muß sich also mit der Thatsache auseinandersetzen, daß eine umfangreiche schriftliche Halacha-Sammlung damals nicht vorhanden war, nicht vorhanden sein durfte, weder die Mischnah, noch die Boraitas, noch Sifra und Sifri und anderartige verwandte Literatur. Was R' Scherira Gaon an seine Correspondenten in Kairuan berichtet hat, ist vollständig im Talmud bestätigt. „Ihr fragt mich an, wie die Mischnah und der Talmud niedergeschrieben wurden? Weder das Eine, noch das Andere ist aufgezeichnet, sondern bloß redigirt worden, die Gelehrten pflegten sie auswendig vorzutragen, aber keineswegs aus Exemplaren, wie es heißt, das Mündliche soll nicht schriftlich überliefert werden, und ferner: Halachot darf man nicht niederschreiben."

Aus der emendirten Stelle הלכות statt ברכות geht aber auch hervor, daß es wohl Einzelne gegeben hat, welche heimlich das Verbot übertreten und für sich ganze Halacha-Sammlungen angelegt haben. Solche auf ungesetzlichem Wege entstandene Sammlungen oder Exemplare mögen dann ihren Dienst geleistet haben, als das Verbot nicht mehr aufrecht erhalten werden konnte, und die Nothwendigkeit eintrat, den Jüngern eine schriftlich aufgezeichnete Mischnah in die Hand zu geben.

Der Septuagintal-Codex des Ulfilas.

Von

Dr. Alexander Kisch.

Bekanntlich hat der im Jahre 318 geborene und 388 gestorbene Bischof der Gothen, Ulfilas, die heilige Schrift des A. T. sowohl, als das N. T. ins Gothische übersetzt.[1])

Er war in Mösien und Constantinopel Bischof, war daher, als unter den Gothen geboren oder doch erzogen, des Griechischen und Gothischen gleich mächtig, also zu einer getreuen und doch guten Uebersetzung befähigt. Daß er sich zu dieser Uebersetzung der sogenannten Septuaginta bediente, ist über jeden Zweifel erhaben, ja er hat einen anderen Text — etwa die Itala — um so weniger zu Rathe gezogen, als er weder unter seinen Gothen noch unter den Griechen hiezu das Bedürfniß fühlte.

Wenn sich trotzdem in seiner Uebersetzung des N. T., wie sie auf uns gekommen ist, dann und wann Anlehnungen an die Vulgata finden[2]) und man nicht gewillt ist, diese Varianten auf einen von dem unseren verschiedenen griechischen Text zurückzuführen, muß man diese Veränderungen den späteren Gothen, namentlich während ihres Aufenthaltes in Italien, zuschreiben.

---

[1]) Diese Uebersetzung war, wie Maßmann in seiner Einleitung und Grimm in der Vorrede zum „Gothischen Glossar" von Schulze nachweisen, eine vollständige, und gehört der Bericht Philostorgius': *Οὐλφ. μετέφρασεν εἰς τὴν (τῶν Γότων) φωνήν τὰς γραφὰς ἁπάσας πλήγε τῶν βασιλείων, ἅτε τῶν μὲν πολέμων ἱστορίαν ἐχουσῶν, τοῦ δὲ ἔθνους ὄντος φιλοπολέμου καὶ δεομένου μᾶλλον χαλινοῦ τῆς ἐπὶ τὰς μαχὰς ὁρμῆς, ἀλλ οὐ πρὸς ταῦτα παροξύνοντος* in's Bereich der Fabel. Das hat natürlich nicht gehindert, daß zu dem Wenigen, was allgemein über Ulfilas bekannt ist, gerade vornehmlich diese Fabel gehört.

[2]) So namentlich der Beginn der Bücher: . . . . anastodeith („. . . . beginnt"), womit wohl auch die Vulgata, nicht aber die LXX ihre Bücher beginnt.

Indem wir uns hierin vorläufig nicht entscheiden wollen, leuchtet doch ein, daß bei einem so hohen Alter der vorliegenden Uebersetzung, und bei dem Umstande, daß die maßgebenden Codices [1]) sämmtlich aus dem Ende des 5. oder doch aus dem Beginne des 6. Jahrhunderts stammen, diese Uebersetzung ein reiches Hülfsmaterial zur Kritik des uns wesentlich in 3. Codices [2]) erhaltenen Septuagintaltextes bieten würde.

Leider war aber bis zu Beginn dieses Jahrhunderts jede Spur der Ulfilas-Uebersetzung zum A. T. verloren, und weder der in Upsala befindliche **Codex argenteus**, noch der **Carolinus** in Wolfenbüttel hatten für die Exegeten des A. T. mehr als historischen Werth.

Erst im Jahre 1817 wurden in der ambrosianischen Bibliothek in Mailand fünf Palimpseste hergestellt, wovon der eine (der 4.) unter lateinischen Abhandlungen auf vier kleinen 4° Seiten Neh. 5, 12—18 und 6, 14—7, 3, auf zwei anderen Seiten Esra 2, 8—42 enthält. Auf den gleichzeitig entdeckten **Skeireins** („Erklärungen") fanden sich am Rande zwei Halbverse aus den Psalmen (52, 2 und 3). Bald wurde auch in Wien eine aus Salzburg stammende Handschrift aus dem 9. Jahrhundert bekannt, die in der kais. Bibliothek (Salisb. 140, olim 71) aufbewahrt wird und unter Runen auch die gothische Uebersetzung von I. Mose 5, 3—23, 25—28, 30, 32, enthält. Dies sind außer einigen Citaten die einzigen Ueberreste des ganzen von Ulfilas übersetzten A. T.

Was die Palimpseste betrifft, so werden sie in die Zeit jener großen Codices gewiesen. Die wiener Bruchstücke bieten zwar auch genug Interesse, um genauer beachtet zu werden, namentlich da an den erhaltenen Stellen bedeutende Differenzen zwischen der **LXX** und Vulgata sind, und die Ulfilasübersetzung trotz der verhältnißmäßigen Jugend des Cod. sich genau an die O' hält. Wir wollen im Folgenden aber zunächst nur die Esraüberreste einer genaueren Prüfung unterwerfen, weil hier die Resultate am klarsten und einleuchtendsten zu Tage treten. Die Untersuchung

---

[1]) Codex argenteus, Codex Carolinus und die 5 ambrosianischen Palimpseste.

[2]) Vaticanus Alexandrinus Sinaïticus.

der übrigen Stücke zur Bestätigung des hier Gesagten behalten wir uns vor.

Wenn es auch nicht möglich ist, aus den spärlichen Resten der Ulfilasübersetzung, die auf uns gekommen sind, wichtige, für die Exegese belangreiche Folgerungen zu ziehen, so dürfte es sich doch immerhin der Mühe lohnen, sie einer genauen Prüfung zu unterziehen, und womöglich aus ihnen Schlüsse auf den zu Grunde liegenden Septuagintaltext zu ziehen.

Der Zufall ist uns hierin sehr zu Willen gewesen, indem wohl kein Buch der Bibel auf einem so kleinen Raum Gelegenheit zu Betrachtungen und Schlüssen gäbe, als das Buch Esra, welches wir in der O′ in zwei wesentlich von einander verschiedenen Versionen, dem sogenannten *Ἔσδρας Α′* und *Ἔσδρας Β′* besitzen. Ueberdies ist das uns erhaltene Esrastück, ausschließlich aus Namen und Zahlen bestehend, zu einem Prüfsteine des dem Ulf. vorgelegenen Textes fast wie geschaffen.

Der gütige Leser wird uns auf dieser einförmigen Wanderung durch Zahlen und Buchstaben gewiß um so eher folgen, als wir im Voraus berichten können, daß der betr. Text in der That wesentlich von den obengenannten Texten der LXX verschieden ist und sich stellenweise enger an den massoretischen Text anschließt als diese.

Vor Allem müssen wir zwei Punkte klar legen:

1. Ist das uns erhaltene Stück aus Esra (2, 12 und ff.), welches sich im *Ἔσδρας* Α′ cap. V, v. 12 und ff. findet, aus dem griechischen Texte Α′ oder Β′ übertragen? und

2. Hat die Vulgata auch hier, wie angeblich im N. T. Veränderungen resp. Wiederherstellungen im Sinne des masoretischen Textes verursacht.

Vielleicht könnte es auf den ersten Blick gewagt scheinen, aus 34 Versen diese Fragen beantworten zu wollen, aber auch hierin war uns der Zufall so günstig, daß selbst der Ungläubigste bekehrt werden dürfte.

Ad I. Weist das Namenregister des *Ἔσδρας* Α′ gerade an dieser Stelle viele Namen auf, die weder im mas. Texte noch im *Ε.* Β′ aufgezählt werden. So V. 12 *υἱοὶ Χορβὲ ἑπτακόσιοι πεντε*; V. 15 = mas. II, 16 *ὑ. Κιλάν καὶ Ἀζηνάν ἑξηκονταεπτά. ὑ Ἀζαρού τετρακόσιοι τριακονταδύο, ὑ. Ἄννις ἑκατὸν*

εἷς, ὁ Ἀρομ τριακοντα τα δυο. Diese Stellen fehlen ebenso im massor. Texte wie in den LXX und Ulfilas.

Die in V. 18, 19 und 20 nach der Mas. auch in LXX angeführten Namen und Zahlen, fehlen wenigstens in derselben Form in Ἐσδρας A', während sie Ulfilas übersetzt.

Die in allen Texten angeführten Namen sind in Ἐ A', so wesentlich gräcisirt, daß die im Ulfilas übersetzten deutlich als aus den LXX geflossen erscheinen.

Ebenso klar sprechen die Zahlen für unsere Behauptung. So wesentlich die Zahlen in Ἐ. A' von denen in Ἐ. B' abweichen, so genau stimmen die des Ulfilas — mit Ausnahme der noch zu besprechenden — mit dem B'-Texte überein.

Wichtiger für unsere Betrachtung ist zu constatiren, daß das A. T. Ulfilas', wenigstens in der uns den Esra aufbewahrenden H. S., frei von Einmischungen der Vulgata geblieben ist; Uebereinstimmungen derselben mit dem massoretischen Texte also nicht aus der Vulgata, sondern aus dem Septuagintal-Texte des Ulfilas stammen.

Zwar ist schon im Allgemeinen schwer einzusehen, daß das weniger geläufige A. T. von den Gothen in Italien sollte nach der Vulgata emendirt worden sein, selbst wenn man dies beim N. T. zugiebt. Aber unter zehn in unserem Texte von der Septuaginta und Vulgata abweichenden Zahlen wird doch Niemand nur zwei nach der Letzteren richtig stellen, die übrigen aber im Widerspruche lassen.

Ebenso weichen, wie wir gleich sehen werden, einige Namen in Uebereinstimmung mit dem massor. Texte von den Sept. ab. Auch hier kann von einer Emendation nach der Vulgata kaum die Rede sein, da sich die übrigen unverändert und gewissenhaft an den LXX-Text anlehnen.

In einem Worte möchte ich aber namentlich einen Beweis für meine Behauptung suchen, daß die alttestamentlichen Fragmente des Ulfilas, wie sie auf uns überkommen sind, frei von Emendationen der Vulg. sind; in dem Worte בית לחם, das sich im 21. Verse des II. Kap. Esra findet.

Im N. T. — Lucas II, 4 und Joh. 7, 42 findet sich der dem christlichen Gothen in Italien aus der Vulgata und Liturgie geläufige Name mit Bethlaihaim (mit h) wiedergegeben, während

unsere Stelle sich nur an die LXX haltend Baithlaêm (ohne h) wiedergiebt.

Gelegentlich will ich bemerken, daß Ulfilas die Eigennamen und Worte, die er unverändert aus dem griechischen Texte wiedergiebt, nach bestimmten Regeln — wenigstens in der Regel — transscribirt; so wird z. B. aus ε ai, aus η ei, aus ο au.

Nachdem wir dies nun constatirt haben, können wir an die Mittheilung der Varianten in unseren 34 Versen gehen, und sie, soweit nicht andere Veranlassungen vorliegen, dem Septuagintaltexte des Ulfilas zuschreiben.

(Schluß folgt).

Recensionen.

Berliner, Dr. A., Pletath Soferim, Beiträge zur jüdischen Schriftauslegung im Mittelalter u. s. w., Breslau, Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch) 1872.

Die vorstehend genannte Schrift ist das Ergebniß einer Durchforschung von 30 Handschriften, welche dem Verf. größtentheils bei den Vorarbeiten zu seiner kritischen Ausgabe des Raschi-Commentars zum Pentateuch (Berl. 1866) vorgelegen. Sie zerfällt in einen hebräischen und in einen deutschen Theil. Der hebräische bietet eine Sammlung von zumeist exegetischem Material in 7 Abschnitten: 1) Erklärungen zu 1. Moses Kap. 1—5 von einem Ungenannten aus Handschriften, welche in Italien angefertigt worden. — 2) Desgleichen zu 5. Mos. Kap. 1—4, gleichfalls von unbekanntem Verfasser, in der Weise der französischen Exegetenschule. — 3) Eine Zusammenstellung von Schrifterklärungen Joseph Kara's zu 84 Stellen des Pentateuch (S. 12—25), wozu noch ein Nachtrag zu 2 Stellen (S. 49) hinzukommt. — 4) Erklärungen zu einzelnen Bibelstellen von Isaak הגר, Isaak Kara, Mose aus Paris, Gabriel, woran noch eine Mittheilung im Namen Salomo Gebirols über 2. Moses 6, 3 angeschlossen wird. — 5) Wiederlegung christianisirender Deutungen von Bibelstellen (תשובות המינין) in 22 Nummern. — 6) Midrasch über die Gründe der defektiven und vollen Schreibung (und anderer massoretischer Eigenthümlichkeiten!). — 7) Erläuterung einer allegorischen Deutung Gebirols zu den Aeußerungen der heiligen Schrift über das Paradies, mitgetheilt von Dr. M. Steinschneider, womit eine Abhandlung von Ebendemselben am Schlusse des deut-

schen Theiles über Supercommentare zu Ibn Esra's Pentateuchcommentar nebst Anmerkungen zusammenhängt. Von dem Verfasser selbst werden im deutschen Theile Erläuterungen über die hebräischen Stücke in sechs entsprechenden Nummern gegeben, in deren Verlauf auch Untersuchungen von allgemeinem Interesse vorkommen, wie gleich im Anfange über jüdische Geistesthätigkeit in Rom und Norditalien, ferner über die französischen Exegeten Samuel b. Meïr und Joseph Kara. Hierzu kommen noch Anmerkungen des Verf. und ein Register der angeführten Namen, während zwei solche über die vorkommenden Bibelstellen den hebr. Theil abschließen.

Aus diesen Angaben ist der Reichthum des Inhalts und dessen Bedeutung für eine Geschichte der von unseren Glaubensgenossen herrührenden exegetischen Literatur zur Genüge zu ersehen. Die mitgetheilten Commentare sind allerdings von sehr ungleichem Werth. Manches Treffliche ist uns von anderen Seiten her bereits geläufig geworden, und der Rest dessen, was aus diesen alten Versuchen uns zugleich neu und förderlich in dem Verständniß der Bibel etwa wäre, kann nicht gerade hoch angeschlagen werden. Allein das historische Interesse ist, wie der Verf. schon hervorhebt, hier das Wesentliche und, inwiefern die Geschichtsforschung ebenso in der Literatur wie im Menschenleben das wirklich oder anscheinend Geringfügige oft genug als Ausgangspunkt oder als Mittelglied bedeutender Erscheinungen nachweist und anerkennt, ist selbst das in der vorliegenden Sammlung minder Werthvolle, zumal in Verbindung mit dem mitgetheilten Besseren und der lehrreichen Bearbeitung des Verf., mit Dank aufzunehmen.

Die mitgetheilten hebräischen Stücke finden ihre Erläuterung zum Theil am Rande derselben, meist aber im deutschen Theile; Fragezeichen oder ausdrückliche Erklärungen machen das dem Herausgeber dunkel Gebliebene kenntlich. Wir schließen hier Einiges an, was zur Ergänzung oder Berichtigung dienen mag: ושקורטוט (S. 5) als Uebersetzung zu זה ינחמנו (1. Mos. 5, 29) heißt, wie es scheint: **Voici qui avertit** — vielleicht mit einer geringen Corruptel des unverstandenen Wortes; — es folgt nämlich im nächsten Absatze eine Erklärung des hebr. Verbs נחם im Sinne von: warnen. — מנצא daselbst scheint die Verbalform: **menaça** = er drohte, sowie das kurz darauf vorkommende מנסה: **menaçai** = ich drohte, nicht aber das für den Zusammenhang unpassende Substantiv **menace**, Drohung zu sein. מנסה ist übrigens wohl dem Vorwitze eines Abschreibers zu danken, der das ihm unbekannte Fremdwort an dieser Stelle glaubte hebraisiren zu dürfen. — אומינו (S. 15) ist = **humain** und die ersten Worte der dem Namen Bilha gegebenen Deutung (das.) müssen כמו בהלה heißen, wie der Zusammenhang zeigt; an בלהה Jes. 17, 14 ist schwerlich hierbei gedacht worden, da dieses selbst nach der mitgetheilten Auffassuug noch erst als Metathesis für בהלה erklärt werden müßte. — Die S. 4 Z. 7 zu ויכל אלהים ביום השביעי gegebene Erläuterung הוא כמו אך ביום הראשון תשביתו שאור wird verständlich durch Ibn Esra zu 2. Mose 12, 15.

Am Schlusse des hebräischen Theiles ist ein Verzeichniß von Berichtigungen hinzugefügt. Eine Nachlese derselben dürfte die Brauchbarkeit der

Ausgabe erhöhen, und ſo wollen wir Etwas davon hier zu geben verſuchen, indem wir zugleich manche Conjectur einfließen laſſen, die ſich bei der Durchleſung der Schrift ergab.

S. 2, Z. 4 v. u. iſt לא ſtatt ולא zu leſen und איך zu ſtreichen. Ebenſo iſt S. 3 Z. 1 לא ſtatt ולא richtig. — S. 4 Z. 12 iſt עתב für עוב wahrſcheinlich; es ſoll wohl dem Fut. in על כן יעזב איש את אביו ואת אמו hierdurch die Bedeutung der Gegenwart zugeſchrieben werden, weshalb auch hinzugefügt wird: והוא ספירת משה es ſei dies eine von dem Schriftſteller ſelbſt eingeſtreute Bemerkung (ספירת = סיפור, Erzählung, hier: Bemerkung in erzählendem Zuſammenhange). — Daſ. Z. 8 v. u. iſt מנשב zu leſen und iſt in der letzten Zeile ולא fehlerhaft. — S. 5 Z. 7 iſt לסוף שבעה vor דורות nach Z. 8 v. u. ſowie nach Raſchi z. St. zu ergänzen, während die im Fehlerverzeichniß gegebene Ergänzung vielleicht aus der Hdſchr. herrührt, dennoch aber nicht richtig ſein kann.— Daſ. iſt אבל für אבא zu leſen. — S. 6, Z. 11 v. u. iſt für das dem Verf. räthſelhafte שבילו wohl vielmehr שכילו zu leſen und das folgende להם als muthmaßliche Verdoppelung deſſelben kurz nachher wieder vorkommenden Wortes zu ſtreichen. Eine gleiche fehlerhafte Verdoppelung ſind die Worte ואלו טמאין ומטמאין S. 20 Z. 16 aus daſ. Z. 18 und הוא S. 30 Z. 15 aus Z. 16 daſelbſt. Das dem Verf. unerklärliche אגא S. 30 Z. 20 heißt שונא und die von ihm S. 32 Z. 5 emendirten Worte in Z. 5 והרב היה שמו müſſen wohl heißen והרבה היו שם. — S. 34 Z. 17 v. u. iſt הקדושים für הקדשים wahrſcheinlich, Z. 11 לחיות für לחוות und Z. 7 מעללו für מעללנו. — S. 35 Z. 12 v. u. iſt על כן falſche Auflöſung der Abbreviatur ע"כ für das richtige על כרחכם; daſ. Z. 5 v. u. iſt כיש"ו ſtatt ביש und Z. 3 יש"ו für ביש zu leſen.

Wir müſſen noch eine Anzahl von Berichtigungen zurückbehalten, um den Raum dieſer Anzeige nicht übermäßig auszudehnen. Die Leſer hebräiſcher Druckwerke ſind, wenn wir den maſoretiſch umhegten Bibeltext ausnehmen, im Punkte der Correctheit leider nicht verwöhnt, und bei einiger Erfahrung auf die Nothwendigkeit der Selbſthülfe hinreichend gefaſſt. Die Entfernung des Druckortes (Mainz) hat es unzweifelhaft dem Verf. ſehr erſchwert, auch in dieſer Ausgabe, wie früher in der des Raſchi-Commentars, ein Muſter der Fehlerloſigkeit zu liefen. — Wir ſchließen mit dankender Anerkennung des Fleißes und der Hingebung, welche derſelbe andauernd dem Anbau der jüdiſchen Literatur zuwendet und wünſchen, ihm noch recht oft auf dieſem Gebiete zu begegnen. Die äußere Ausſtattung der Schrift iſt angemeſſen und gefällig.

Dr. Roſin.

Abhandlungen.

Justinus Martyr und die Agada.

Von

Dr. Alexander Heinrich Goldfahn.

Einleitung.

I.

„Daß manche hagadische Sentenzen, die man auf den ersten Blick, durch den äußeren Schein der Umgebung oder der Tradenten verleitet, für jung zu halten geneigt wäre, unbestreitbar alt seien, da sie bereits bei ältern Kirchenvätern in ausgeprägter Gestalt vorkommen; daß ferner manche Agada ursprünglich gar nicht den harmlosen Charakter hatte, den sie jetzt ihrem Ursprunge entrückt und unter anderen aufgeführt, zu haben scheint, vielmehr die steten Reibungen zwischen Juden und Christen in den ersten fünf Jahrhunderten auf die Gestaltung der Agada bedeutend eingewirkt," darauf hat zuerst Graetz in seinem lichtvollen Artikel: „die hagadischen Elemente bei den Kirchenvätern"[1] aufmerksam gemacht. Die Richtigkeit dieser beiden Sätze ist bis jetzt noch nicht ihrem vollen Werthe nach gewürdigt worden. Außer den Arbeiten von Rahmer über Hieronymus[2] und Gerson über

[1] Frankel, Monatsch. 3. Jahrg. 1854, S. 311 ff.

[2] Rahmer, die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I. Theil. Quaestiones, Breslau 1861; II. Theil. Commentarien. Frankel, Mtschft. Jhrg. 14, 1865 S. 216 ff. —

Ephräm Syrus[1]), die aber wiederum bloß das erste Moment berücksichtigten, ist bis jetzt, so viel ich weiß, über dieses Thema nichts erschienen. Besonders unbeachtet blieb das zweite Moment, der polemisch-apologetische Einfluß, den das Christenthum auf die Agadabildung ausübte. Außer dem Aufsatze von Geiger: „Jesus und Bileam“[2]), der seinem größeren Theile nach einer Bemerkung der DDr. Beer und Jost[3]) stillschweigend entnommen ist, hat sonst Keiner, so viel ich weiß, etwas darüber bemerkt.

Was mich nun betrifft, so bin ich durch reinen Zufall, unabhängig von Graetz, zu gleichem Resultate gelangt. Meine Untersuchung „über den Ursprung und die Bedeutung des Ausdruckes „סיג“ im babyl. und jerus. Talmud“[4]) hatte mich veranlaßt, mich eingehender mit der Literatur der Kirchenväter zu beschäftigen, da ward ich in Staunen versetzt, einerseits durch die zahlreichen ausdrücklich als „jüdische Auslegungen“ bezeugte Agadoth, die in den Agada-Sammelwerken im Namen viel jüngerer, höchstens gleichzeitiger Autoren mitgetheilt werden, während sie bei den Kirchenvätern als schon damals allgemein bekannt erscheinen, andrerseits und zwar hauptsächlich dadurch, daß sich mir die Ueberzeugung aufdrängte, daß zahlreiche Agadoth, die sonst höchst sonderbar erscheinen, als Polemik oder Apologetik gegen den einen oder den andern von den Kirchenvätern aufgestellten Satz einen trefflichen Sinn erhalten.[5]) Als mir nachher der genannte Artikel des Herrn Professor Graetz in die Hände kam, ward ich in meinem Vorsatze bestärkt, die Kirchenväter der

[1]) Gerson, die Commentarien des Ephräm Syrus im Verhältniß z. jüd. Exegese, Breslau 1868.

[2]) Geiger, jüd. Ztschft. 6. Jhrg. 1868, S. 31 ff.

[3]) Jost Gesch. des Judenth. u. s. Sekten I. Th. 1857, S. 405 in der Note.

[4]) Graetz-Frankel Mschft. 19, 1870, S. 163—177.

[5]) Vgl. meine Vorbemerkung zur „Beleuchtung einiger dunklen Agadoth“ Litb. der „jüd Presse“ 1870 Nr. 4, S. 15, c. 1, wo anstatt: „nachbiblischen,“ was die Redaktion eigenmächtig einschob, gelesen werden muß: „christlichen.“

Reihe nach zu verfolgen zum Zwecke einer Beleuchtung der Agada, und ging sofort, nachdem ich meine oben genannte Abhandlung vollendet hatte, an das Studium des ältesten Kirchenvaters, Justin Martyr's. Das Resultat dieses Studiums enthalten die nachfolgenden Blätter.

II.

Daß der Tryphon des Justin nicht mit dem berühmten Tanaïten R. Tarphon identisch ist, wird jetzt allgemein anerkannt.[1]) Wenn Volkmar aber dennoch im dritten Theile seines „Handbuches der Einleitnng in die Apocryphen," in der 1867 erschienenen „**assumtio Mosis**, R. Tarphon aus dem Bar-Kochba-Kriege fliehen und mit Justin in Ephesus disputiren läßt, so war er am wenigsten dazu berechtigt, da ihm gegenüber, der den Dialog um 155 ü. Z. ansetzt,[2]) besonders das Moment schwer wiegt, das Graetz [3]) beigebracht hat, nämlich, daß R. Tarphon, der noch als Knabe den Gottesdienst im Tempel mit angesehen (babyl. Kidu-schin 71 a; jeruſ. Joma 38 d; ibid Horajoth 47 d u. a. M.) entweder nicht mehr am Leben oder ein Greis von hohem Alter zur Zeit des Dialoges gewesen sein muß, was auf den Tryphon des justinischen Dialoges durchaus nicht paßt.[4]) Dagegen hat die historische Thatsächlichkeit der Unterredung zwischen Justin und einem Tryphon noch in neuerer Zeit viele Vertheidiger[5]) gefunden, denen ich aber nicht beistimmen kann. Mir scheint das Urtheil Weizsäckers [6])

---

[1]) Vgl. Semisch, Justin Martyr I, S. 101; Otto, Ersch und Gruber' S. II, Th. 30, S. 47; Graetz, Gnosticism. und Judenthum S. 17 ff.

[2]) Zeller' theol. Jahrb. 14, 1855. S. 466 ff.

[3]) a. a. O.; vgl. Frankel, Hodeg. in Misch. pag. 101, 102.

[4]) Vgl. Frankel l.l. pag. 105 Anm. 7.

[5]) Semisch l. l. S. 100 ff.; Otto l. l. S. 46.

[6]) Die Theologie des Martyrers Justin Jhrb. für d. Theol. 12. 1867, S. 63.

viel richtiger, „daß die Verhandlung mit dem Juden selbst wol nicht geschichtlich zu nehmen sei, sondern als Einkleidung für die beabsichtigte Rechtfertigung des Christenthum's, wie sich schon daraus ergibt, daß Tryphon viel mehr zugibt, als dies in Wirklichkeit wol geschehen konnte. Ebenso richtig scheint mir, was Weizsäcker über den Eingang des Dialogs sagt, daß „er den Dialog einleiten sollte, indem er das Verhältniß der christlichen Wahrheit zur Philosophie voraus-schickte."[1]) Wenn sich Semisch aber auf Tatian und die Clementinen beruft,[2]) so scheinen mir eben diese wiederholten Schilderungen darauf zu deuten, daß wir es mit einer apologetischen Formel zu thun haben. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn man wahrnimmt, daß dieselbe Formel den agadistischen Apologeten gleichfalls geläufig ist. So fügt die Mechilta[3]) zu den Worten Jithro': „Nun weiß ich, daß der Ewige größer ist als alle Götter" (2. M. 18, 11) hinzu. מכל אלהים. אמרו לא הניח יתרו עבודה זרה בכל העולם שלא עבר עליה ולא עבדה שנאמר מכל האלהים: ונעמן יודע ברבר יותר ממנו. שנאמר הנה נא ידעתי כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל (מלכים ב' ה' טו'): וכן רחב הזונה אומרת. כי י' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (יהושע ב' יא'). Als alle Götter; man sagt: Jithro habe keinen Götzendienst übrig gelassen, dem er nicht diente, denn es steht geschrieben: mehr als alle Götter; Naaman war noch besser über diese Sache, das Verhältniß des Judenthums zu dem gesammten Heidenthume, unterrichtet, denn so steht geschrieben: nun weiß ich, daß es keinen Gott gibt auf der ganzen Erde außer in Israel (2. K. 5, 15); und ebenso sagt Rahab die Buhlerin: denn nur der Ewige euer Gott, er ist Gott oben im Himmel und unten auf der Erde (Jos. 2, 11). Jithro, Naaman und Rahab, die Typen wahrhafter Proselyten, gehen nach unserer Agada, ganz so

[1]) a. a. O.
[2]) a. a. O. S. 15.
[3]) Mechilta ed. Weiß p. 66 b.

wie Justin, Tatian und Clemens, alle heidnischen Culte und Schulen durch, ohne Befriedigung zu finden, am Busen der Bibel und der Propheten finden sie erst Ruhe und Befriedigung, weil nur das heilige Wort allein den Seelenfrieden und Gotteserkenntniß gewähren kann.[1])

III.

Bei unserer Annahme, daß der Dialog eine bloße Fiktion sei, haben wir uns die Wahl des Namens: Tryphon zu erklären. Graetz' Vermuthung, Justin habe den „bekannten Namen Tryphon benützt, um durch Gewinnung desselben dem Christenthume und seiner Beredsamkeit einen Triumph zu verschaffen"[2]) kann ich nicht beistimmen; denn diese Annahme würde voraussetzen, daß R. Tarphon damals noch lebte, was nicht wahrscheinlich ist. Ich erlaube mir daher eine Vermuthung aufzustellen, die, wie ich glaube, der Anschauung Justin's mehr entspricht. Justin liebt nämlich Wortspielereien; so spielt er häufig an auf die Namen *εὐσεβὴς* und *φιλόσοφος*, z. B. I. Ap. c. 2, p. 4; II. Ap. c. 2, p. 172; l. l. c. 15, p. 204 und s. ö. Ebenso spielt I. Ap. c. 4, p. 10 mit *χρηστὸς* und *χριστὸς*; II. Ap. c. 3, p. 174 mit *φιλόσοφος* und *φιλόψοφος* und *φιλόκομπος*; Dial c. Tr. c. 3, p. 12 mit *φιλολόγος* und *φιλεργὸς*. Nimmt man hinzu, daß einerseits der Untergang des jüdischen Staates

---

[1]) Vgl. Midrasch Deuteron. Rabba cap. I; Kohelet Rabb. zu Koheleth cap. 3, vers. 11: אילו אחר אמר [זה הפסוק מן חכמי האומות [M. R. עתה ידעתי כי גדול י׳ מכל האלהים. היו אומרים [הייתי אומר [M. R. [זה [שאינו יודע ודאי של ע״ז [M. R. אומר עתה ידעתי? אלא [M. R. יהדו וכו׳. — „Würde ein Anderer [von den Weisen der Heiden M. R.] gesagt haben: „nun weiß ich, daß der Ewige größer ist als alle Götter," so hätte man einwenden können: wie kann dieser u. s. w. u. s. w.

[2]) Gnosticism. l. l.; vgl. Geschichte d. Juden IV 2. A. S. 64, Anm. 1.

Justin zum Beweise für die Wahrheit des Christenthums dient [1]), andererseits wieder den Juden vorgeworfen wird, daß sie mit ihrer Abstammung von den Patriarchen prahlen[2]), so scheint es, daß Justin den Namen Tryphon wegen seiner Verwandtschaft mit θρύπτω gewählt hat. Deshalb wird auch so häufig auf den Krieg des Bar-Kochba Rücksicht genommen.[3]) Justin bezeichnet also seine Schrift als: Dialog mit dem gebrochenen und dennoch großthuenden Judenthum.

A.

Agadoth bei Justinus Martyr.

1) Dial c. Tr. cap. 8, pag. 32—34: *Μένοντί γάρ σοί ἐν ἐκείνῳ τῷ τῆς φιλοσοφίας τρόπῳ καὶ ζῶντι ἀμέμπτως ἐλπὶς ὑπελείπετο ἀμείνονος μοίρας.* Daß die Tugendhaften unter den Heiden der Seligkeit theilhaftig werden, sagt auch der Talmud und der Midrasch (Synhedrin pag. 105a; Midr. z. d. Ps. 9, V. 18, p. 34a; Tosiphtha cap. 13). Anknüpfend an Psalm 9, 18 lehrt Rabbi Josua (b. Chananja) daß nur die Gottlosen unter den Heiden „zur Hölle zurückkehren;" denn, wenn alle Heiden „zur Hölle zurückkehren" möchten, so wäre in dem citirten Verse, so meint R. J. b. Ch., der Beifügesatz: „die Gott vergessen" überflüssig. Die Tosiph. Synhedrin l. c., die eine etwas veränderte Recension bietet, hat den ausdrücklichen Zusatz: הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא: aber es giebt Fromme unter den Völkern, die der zukünftigen Welt theilhaftig werden. Vergl. Graetz, Geschichte der Juden B. IV[2], S. 427.

2) *Ταύτης οὖν τῆς διαθήκης εὐθέως καταφρονήσαντες*

---

[1]) l. Ap. c. 47, p. 112; D. c. T. c. 16, p. 56; c. 52, p. 172.
[2]) D. c. T. c. 25, p. 82; c. 125, p. 424
[3]) D. c. T. c. 1, p. 2; c. 9. p. 36 u. s. ö.

ὑμεῖς ἀμελεῖτε καὶ τῶν ἑπειτα l. l. cap. 10, pag. 38. R. Eleasar aus Modin rechnet den, der den Bund Abraham's zerstört, zu denjenigen, die trotz ihrer sonstigen Tugenden keinen Antheil an dem zukünftigen Heile haben. והמפר בריתו של אברהם אבינו אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא. (Pirke Aboth cap. 3). Die Verfolgung, der die Juden gerade wegen der Beschneidung ausgesetzt waren, indem diese nicht, wie andere Ceremonien, im Geheimen beobachtet werden konnte, mußte ihr einen besonders hohen Werth verschaffen. Daher ergehen sich auch andere Tanaïten der hadrianischen und der darauf folgenden Zeit in der Hervorhebung dieses Gebotes. Vergl. besonders Nedarim 31 b; 32 a.

3) Obgleich hier nur die Agadoth beigebracht werden sollen, die von Justin als jüdische Auslegungen angegeben werden, indem er sie Tryphon in den Mund legt, oder indem er ausdrücklich bemerkt, die jüdischen Lehrer erklären die Schrift so, deuten den einen oder den andern Vers auf diese oder jene Persönlichkeit, so will ich hier dennoch die Erklärung einer dunklen Stelle versuchen, die sämmtlichen Auslegern Justin's viel zu schaffen machte, ohne daß es auch nur einem gelungen wäre, eine passende Erklärung zu geben. Dial. c Tr. cap. 14, pag. 48 sagt Justin: Die ungesäuerten Brote deuteten darauf hin, die alten Werke des bösen Sauerteiges zu lassen, was die Juden ihrer fleischlichen Auffassung wegen nicht erkannten. Dann fährt er fort: διὸ καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἡμέρας τῶν ἀζυμοφαγιῶν νέαν ζύμην φυρᾶσαι ἑαυτοῖς ὁ θεὸς παρήγγειλε κ. τ. λ. Hierzu bemerkt Maranus bei Otto Note 4) **Frustra quaerit Jebb. ubinam Justinus in scripturis legerit, praeceptum fuisse ut novum fermentum adhiberetur post septem dies azymorum. Cum praecepisset deus, ut fermentum ex omnibus finibus Judaeorum per septem dies removeretur, nonne hoc praecepto aliud continebatur, ut post dies azymorum novo fermento uterentur?** Diese Bemerkung ist zwar scharfsinnig, aber nicht wahr. Hätte Mara-

nus nur daran gedacht, daß Genauigkeit nicht Justin's Sache ist, und ferner, daß das Gedächtniß ihm oft einen bösen Streich spielt, so wäre es ihm vielleicht gelungen, die Schriftstelle zu ermitteln, auf die Justin anspielt. Justin hat nämlich, wie ich glaube, die sieben Tage der ungesäuerten Brote mit den sieben Wochen verwechselt, die vom Tage der Darbringung des „Omer" bis zum Wochenfeste gezählt werden müssen. Nach diesen mußte allerdings eine „θυσία νέα ἐζυμωμένη gebracht werden. Die Bibelstelle, an die Justin denkt, ist somit Leviticus 23, 6, 16, 17. An solchem Verwechseln fehlt es bei Justin auch sonst nicht; z. B. l. Apol. cap. 62, pag. 148 wird gesagt, Moses habe die Schafe des Bruders seiner Mutter in dem arabischen Lande geweidet. Er hat Moses mit dem Patriarchen Jacob verwechselt. Vgl. l. Ap. c. 31 n. 3, 10; c. 42, n. 4; c. 46, n. 2. — Dial. c. Tr. c. 34, n. 15. — Cap. 86, n. 17, pag. 300 des Dial. c. Tr. treffen die Israeliten 12 Quellen und 70 Weiden (Palmen) nach dem Durchzuge durch den Jordan, während dies nach dem Durchzuge durch das rothe Meer geschehen war. — Dial. c. Tr. cap. 33, pag. 108 wird irrthümlich angegeben, Abraham war schon beschnitten gewesen, als er mit Malki-Zedek (Genes. 14, 18—20) zusammentraf. Sollte dies Alles Tryphon ruhig angehört haben?

4) Dial. c. 16, pag. 56: *καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν.* Diesen Vorwurf wiederholt Justin oft (Vgl. Otto n. 9). Dieser Formel wird auch im Talmud mehrere Mal gedacht (Berachoth babyl. 28 b; jeruš. 5 a; 8 a und Par.). Ich habe aber in meinem früher erwähnten Artikel Seite 166/67 nachgewiesen, daß diese Formel „eine bloße Parole war, vor fremden und schädlichen Eindringlingen sich zu schützen." R. Josua ben Levi, der ihre Einführung erklärt, tadelt sich selbst bitter, daß auch nur der eines Frommen unwürdige Gedanken ihm in den Sinn gekommen war, dem Maïn

d. h. Christen zu fluchen, der ihn mit Citaten quälte (Berach. 7 a; Abboda Sara 4 b; Synhedrin 105 b). Ebenso macht Justin für die Verfolgung der Christen durch Bar-Kochba ein religiöses Motiv geltend, (1. Apol. c. 31, p. 78), während selbst christliche Quellen beweisen (1. Apol. cap. 31, n. 6), daß die Christen deshalb von Bar-Kochba verfolgt wurden, weil sie sich an nationaler Sache, dem Kampfe geben die Römer, nicht betheiligen wollten.[1])

5) Dial. cap. 20, p. 68: *ἀλλ' ἐπεί τινα τῶν χόρτων οὐκ ἐσθίομεν, οὕτω καὶ διαστολὴν ἔκτοτε τῷ Νῶε διεστάλθαι φατέ.* Diese Erklärung der essäischen Häretiker[2]) des „*ὡς λάχανα χόρτου*" legt Justin den Juden bei, um sie gelegentlich widerlegen zu können. Nicht nur, daß eine solche Erklärung weder in den Talmuden noch in den Midraschim zu finden ist, wird vielmehr der besprochene Vers ganz so erklärt, wie ihn Justin erklärt: *ὅτι ὡς τὰ λάχανα εἰς τροφὴν τῷ ἀνθρώπῳ ἐπεποιήκει ὁ θεός, οὕτως καὶ τὰ ζῶα εἰς κρεωφαγίαν ἐδεδώκει.* Ja, es scheint sogar, daß Justin von der jüdisch. Auslegung abhängig war, indem er die Erlaubniß des Fleischessens dem Noa zu Theil werden läßt. Synhedrin 59 b tradirt R. Juda im Namen Rabh (Abba Areka): (1. M. 1, 29, 30) אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם. וכשבאו בני נח

[1]) Vgl. Graetz G. d. J. 2. A. 4, 105, 154.

[2]) Vgl Otto l. l. n. 7. — Die Pirke d. R. Eleasar, Perek 11 (pag. 6b ed. Prag 1784) haben folgenden Ausspruch: וכל מין בהמה טהורה, שאינה נבלה וטרפה, כשרה ומותר באכילה, חוץ מג' דברים: החלב, והדם, וגיד הנשה שנאמר: כירק עשב נתתי לכם את כל. Dieser Ausspruch entspricht scheinbar der Agada, die Justin mittheilt; aber nur scheinbar. In Wahrheit wollen die Pirke d. R. Eleasar durch den zitirten Vers nur das: „וכל מין" beweisen, legen also den Nachdruck auf: „כל," während in der Agada, deren Justin erwähnt, auf: „כירק" der Nachdruck liegt. Wir haben hier ausnahmsweise eine apocryphe Midraschsammlung berücksichtigt; den Grund wird man leicht erkennen.

(1. M. 9, 3) התיר להם שנאמר: כירק עשב נתתי לכם את כל. Adam war es nicht gestattet, Fleisch zu essen; denn so steht geschrieben: Alles Kraut .... soll euch gehören zum Essen und den Thieren des Landes, aber nicht (gehören) die Thiere des Landes euch (zum Essen). Als aber die Noachiden kamen, erlaubte er (Gott) ihnen (Fleisch zu essen); denn so steht geschrieben: Wie das grüne Kraut gebe ich euch Alles. Ebenso der Midrasch zu Psalm 146, 7: טהורים היו מקודם לבני נח וכן הוא אומר להן: כירק עשב נתתי לכם את כל. מה ירק עשב נתתי לכל אף החיה והבהמה לכל מתחלה. ולמה אסר אותה לראות מי שמקבל דבריו ומי מאינו מקבל. Die unreinen Thiere waren für die Noachiden rein; denn so sagte er (Gott) zu ihnen: wie grünes Kraut gebe ich euch Alles. Wie ich die grünen Kräuter insgesammt erlaubt habe, so auch früher die Thiere insgesammt.[1]) Warum verbot er sie (bei der Offenbarung)? Er wollte sehen, wer seine Worte annehmen werde und wer nicht (Midr. zu den Psalmen pag. 192 a; vgl. Sifra ed. Weiß z. 3. M. 11, 3, pag. 48 a). Auch in den polemischen Stellen wird festgehalten, daß in dem besprochenen Verse alle Thiere, ohne irgend welche Beschränkung, zum Genusse frei gegeben sind, worauf wir in der zweiten Abtheilung dieses Theiles zu sprechen kommen.

6) Dial. c. Tr. cap. 32, pag. 104: *καὶ ὑμεῖς ἀγνοοῦντες πόσον χρόνον διακατέχειν μέλλει, ἄλλο ἡγεῖσθε. τὸν γὰρ καιρὸν ἑκατὸν ἔτη ἐξηγεῖσθε λέγεσθαι. Εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, εἰς τὸ ἐλάχιστον τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον τριακόσια πεντήκοντα ἔτη βασιλεῦσαι δεῖ, ἵνα τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Δανιήλ, καὶ καιρῶν, δύο μόνους καιροὺς λέγεσθαι ἀριθμήσωμεν.* Diese Mittheilung Justin's ist höchst wichtig, weil sie uns den Schlüssel bietet zu einer Agada, in deren Sinn man bis jetzt nicht einzudringen vermochte.

---

[1]) Das „ל" ist adverbial, wie in: למחצה לשליש.

Synhedrin 97 b werden mehrere Berechnungen der Erlösungszeit angeführt, um zu zeigen, wie nichtig ein derartiges Thun sei, da keine der genannten Berechnungen sich als wahr bewiesen hatte. לא כרבותינו שהיו דורשין עד עידן עידנין ופלג עידן . . . „Nicht wie unsere Lehrer, die gedeutet haben: bis zu einer Zeit, zwei Zeiten und einer halben Zeit (Daniel 7, 25). Was für eine Zeit gemeint ist, wird weder hier noch an irgend einer Stelle angegeben; denn ganz auf dieselbe räthselhafte Weise spricht der Midrasch z. Psalm 10, 1 pag. 35 a: תלמוד לאמר יכול לעולם? עד עידן עידנין ופלג עידן. Denkst Du etwa auf ewig? Darum heißt es: bis zu einer Zeit, zwei Zeiten und einer halben Zeit. Nach dem, was Justin mittheilt, ist es nun wahrscheinlich, daß man: עידן = saeculum, ein Jahrhundert, gedeutet hatte. Darum konnte man im fünften Jahrhundert diese Berechnung mit unter denen anführen, die sich als unrichtig erwiesen hatten. Der Midrasch zu Ps. 10, 1 spricht von einer Zeit, in welcher das Christenthum schon Staatsreligion geworden war; er mag daher der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehören, wo man nach dieser Berechnung dem Ziele nahe war. Den Inhalt dieses Midrasch werden wir in der zweiten Abtheilung besprechen.

7) Zum Beweise, daß die Juden die heilige Schrift nicht verstehen, führt Justin cap. 34, pag. 108 des Dial. c. Tr. den 72sten Psalm an, *ὃν εἰς Σολομῶνα, τὸν γενόμενον καὶ αὐτὸν βασιλέα ὑμῶν, εἰρῆσθαι λέγετε* . . . Als Grund, weshalb die Juden diesen Psalm auf König Salomo beziehen, giebt Justin an, Dial. c. 64, pag. 218—20: *ἐπιγεγραμμένους εἰς Σολομῶνα.* Der Streit drehte sich demnach darum, ob David (*διὰ τοῦ Δαυὶδ λεχθεῖσι λόγοις* Dial. l. l. seinen Sohn Salomo gemeint habe, was die Juden behaupteten, oder Christus, der „*ἐν παραβολῇ*" auch שלמה genannt werde.[1]) An der erstern Stelle

[1]) Vgl. cap. 126, p. 424 und die l. l. n. 1 verzeichneten Stellen.

(cap. 34) ſagt er: ὑμεῖς (die Juden) δὲ ἀπὸ τῶν ὁμωνύμων λέξεων ἑαυτοὺς ἐξαπατᾶτε . . . . ὅπου λέλεκται. Ὁ θεός, τὸ κρῖμά σου τῷ βασιλεῖ δός (Pſ. 72, 1) ἐπειδὴ βασιλεὺς Σολομὼν γέγονεν εἰς αὐτὸν τὸν ψαλμὸν εἰρῆθαί φατε, τῶν λόγων τοῦ ψαλμοῦ διαῤῥήδην κηρυσσόντων εἰς τὸν αἰώνιον βασιλέα, τουτέστιν εἰς τὸν Χρ. εἰρῆσθαι ὁ γὰρ Χρ. βασιλεὺς . . . . . καὶ ὅτι μὲν βασιλεὺς ἐγένετο ἐπιφανὴς και μέγας ὁ Σολομών, ... ἐπίσταμαι ὅτι δὲ οὐδὲν τῶν ἐν τῷ ψαλμῷ εἰρημένων συνέβη αὐτῷ, φαίνεται. Οὔτε γὰρ πάντες οἱ βαριλεῖς προσεκύνησαν αὐτῷ, οὔτε μέχρι τῶν περάτων τῆς οἰκουμένης ἐβασίλευσεν, οὔτε οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πεσόντες χοῦν ἔλειξαν. Ἀλλὰ καὶ τολμῶ λέγειν ἃ γέγραπται ἐν ταῖς Βασιλείαις ὑπ᾽ αὐτοῦ πραχθέντα, ὅτι διὰ γυναῖκα ἐν Σιδῶνι εἰδωλολάτρει ὅπερ οὐχ ὑπομένουσι κ. τ. λ. Das Letztere fügt Juſtin hinzu zunächſt wie er ausdrücklich ſagt — um die Chriſten auf Koſten Salomo's zu erheben; dann aber auch mit Rückſicht auf die glorificirende Volksſage, die Salomo zum Herrſcher über den ganzen Erdkreis und ſelbſt über die Dämonen gemacht hatte. An 2 Chron. 9, 23 hat Juſtin vergeſſen. Spätere Agadiſten haben, um auch dieſem letzteren Beweiſe zu begegnen, die Behauptung aufgeſtellt: כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה שנאמר וכו׳. Wer ſagt, Salomo habe geſündigt, der irrt; denn es ſteht geſchrieben u. ſ. w. Sabb. 56 b [1]).

[1]) Vgl. Oppenheim, Orient 1849, 570 ff.

(Fortſetzung folgt.)

Rabbinische Agada's in 1001 Nacht.

Ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Märchen.

Von

Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

D.

Geschichte des Sultans von Yemen und seiner drei Söhne.[1])

Die Geschichte beginnt damit, daß die drei Söhne des Sultans von Yemen nach dem Tode ihres Vaters in einer streitigen Erbschaftsangelegenheit eine Reise zu einem anderen Sultan unternahmen, um sich der Entscheidung desselben zu unterwerfen und fährt also fort:

. . . . . Als die Fürsten ihre Reise ungefähr zur Hälfte vollendet hatten, erreichten sie einen grünen mit Kräutern und Blumen reich bedeckten Fleck, von einem klaren Bache durchrieselt, welchem zu Gefallen sie anhielten, um sich zu erfrischen. Sie setzten sich nieder und aßen, als einer von den Brüdern, der seine Augen auf das Gras warf, sagte: „Ein Kameel hat vor kurzem diesen Weg gemacht, halb mit Zuckerwerk und halb mit Getreide beladen."

„Richtig," rief der andere, „und auf einem Auge war es blind."

„So ist's," fuhr der dritte fort, „und es hatte seinen Schweif verloren." Kaum hatten sie diese Bemerkungen ausgesprochen, als der Eigenthümer des Kameels, (der gehört hatte, was sie sagten und aus ihrer Beschreibung des Thieres und seiner Ladung schloß, daß sie es festgehalten haben müßten,) auf sie los kam

---

[1]) 1001 Nacht übers. von Habicht, von der Hagen und Schall B. XI S. 1—8.

und ihnen zurief, sie hätten sein Kameel gestohlen. „Wir haben es weder gestohlen noch berührt." erwiederten die Prinzen. „Beim Allah," versetzte jener, „niemand als ihr kann es angehalten haben; und wenn ihr es nicht ausliefert, so werde ich mich beim Sultan über euch beklagen." „Wohlan," sagten sie, „laßt uns zum Sultan gehen."

Als alle vier den Palast erreicht hatten, wurde die Ankunft der Prinzen gemeldet, und sie wurden zu einer Audienz gelassen, zu welcher der Eigenthümer des Kameels ihnen folgte, indem er ausrief: „Diese Männer, Herr, haben mir mein Eigenthum gestohlen, denn sie haben das Thier und seine Ladung beschrieben."

Der Mann erzählte nun, was jeder der Fürsten gesagt hatte; worauf der Sultan sich erkundigte, ob das wahr wäre. Sie erwiederten: „Herr, wir haben das Kameel nicht gesehen; als wir aber, auf dem Rasen sitzend, einige Erfrischungen zu uns nahmen, bemerkten wir zufällig, daß ein Theil des Grases abgeweidet war, jedoch nur auf einer Seite, woraus wir folgerten, das Kameel wäre auf einem Auge blind. Wir sahen hierauf einen Haufen Kameelmist auf dem Boden liegen, welches uns in der Vermuthung übereinstimmen ließ, daß sein Schweif abgeschnitten sein müßte, weil es die Gewohnheit der Kameele ist, beim Misten mit ihren Schweifen zu wedeln und so den Koth hin und her zu streuen. Auf der Stelle, wo das Kameel gelegen hatte, sahen wir auf der einen Seite eine große Menge von Fliegen, aber keine auf der andern, woraus wir schlossen, daß einer der Körbe Zuckerwerk, der andere jedoch nur Getreide enthalten haben müßte."

Als der Sultan dies hörte, sagte er zu dem Kläger: „Geh, Freund, und suche dein Kameel, denn diese Bemerkungen zeihen die Verklagten nicht des Diebstahls, sondern beweisen bloß ihren großen und durchdringenden Verstand."

Der Sultan bestellte Zimmer für die Fürsten, und befahl, sie sollten auf eine ihrem Range angemessene Weise behandelt und verpflegt werden; worauf er sie der Ruhe überließ. Als am Abend die gewöhnliche Speise aufgetragen wurde, sagte der

älteste Prinz, der sich eins von den Broten genommen hatte. „Dieses Brot ist gewiß von einem kranken Weibe gebacken worden." Der zweite, der von einem Zicklein kostete, rief aus: „Dieses Zicklein wurde von einer Hündin gesäugt;" und der dritte rief aus: „Dieser Sultan ist gewiß ein untergeschobenes Kind."

In diesem Augenblick trat der Sultan, welcher gehorcht hatte, plötzlich ein, und rief aus: „Warum führt ihr solche beleidigende Reden?" — „Forsche," erwiederten die Fürsten, „dem nach, was Du gehört hast, Du wirst alles richtig finden." Der Sultan begab sich in seinem Harem, und erfuhr, als er nachfragte, daß das Weib, welches das Brot geknetet hatte, krank war. Er sandte hierauf zu dem Hirten, welcher gestand, daß, da die Mutter des Zickleins gestorben wäre, eine Hündin es gesäugt hätte. Hierauf stürzte er in heftiger Bewegung in das Zimmer der Sultanin-Mutter, und bedrohte sie, sein Schwert schwingend, mit dem Tode, wenn sie nicht bekennte, ob er wirklich der Sohn des verstorbenen Sultans wäre, oder nicht.

Die Sultanin erschrak, und sagte: „um mein Leben zu erhalten, muß ich die Wahrheit gestehen. Wisse also, daß Du der Sohn eines Kochs bist. Dein Vater hatte keine männliche Nachkommen, worüber er sehr unmuthig war. Da nun das Weib unsres Kochs mit mir an einem Tage gebar, — ich eine Tochter und sie einen Sohn, — so schob ich diesen dem Sultan, dessen Kälte ich fürchtete, unter, und dieser Sohn bist Du, der Du jetzt ein Reich beherrschest."

Der uneheliche Sultan verließ die Sultanin, in Erstaunen über den Scharfsinn der Brüder, die er in seine Gegenwart berief und befragte, auf welche Gründe sie ihre richtige Vermuthungen über das Brot, das Zicklein und ihn selbst gestützt hätten.

„Herr," antwortete der älteste Fürst, als ich das Brot brach, zerfiel der Teig; woraus ich schloß, daß die Bäckerin nicht Kraft genug besessen hätte, um ihn hinlänglich zu kneten, und unwohl gewesen sein müßte." — „Es ist wie Du gesagt," erwiederte der Sultan. „Das Fett des Zickleins," fuhr der zweite Bruder fort, „war durchaus nahe an den Knochen, und bei jedem anderen Thiere, den Hund ausgenommen, liegt es dicht unter der

Haut. Daher meine Vermuthung, daß eine Hündin das Zicklein gesäugt hätte." — „Du hattest Recht," sagte der Sultan; „aber wie hast Du meine Geburt errathen?" „Mein Grund, Dich für unecht zu halten," sagte der jüngste Fürst, „war, daß Du Dich nicht mit uns zu Tische gesetzt hast, da Du doch mit uns von gleichem Range bist. Jedermann hat Eigenheiten, die er von seinem Vater, seinem Großvater, oder seiner Mutter erbt; von seinem Vater Großmuth oder Geiz, von seinem Großvater Tapferkeit oder Feigheit, von seiner Mutter Schüchternheit oder Unverschämtheit." — „Du hast wahr gesprochen," versetzte der Sultan; „aber wie kamet Ihr denn dazu, ein Urtheil von mir zu verlangen, da Ihr doch viel geschickter seid, schwierige Aufgaben zu lösen, als ich? Kehrt in Eure Heimath zurück und vertraget Euch unter einander!"

Die Fürsten kehrten heim und befolgten den Willen ihres Vaters.

Aehnliche Proben von Scharfsinn, erzählt der Talmud Synhedr. 104 und der Midrasch Echa I. Die Erzählung im Talmud lautet: Ueberall, wohin die Israeliten kommen, beherrschen sie (durch ihren Scharfsinn) ihre Herrscher, wie folgende Geschichte lehrt: Einst wurden zwei Israeliten auf dem Berge Karmel gefangen genommen. Der Wächter der Gefangenen ging hinter ihnen her und hörte, wie der Eine zum Anderen sagte: Das Kameel, welches vor uns hergeht, ist auf Einem Auge blind und trägt zwei Schläuche, einen voll Wein und einen voll Oel und von den beiden Führern ist der eine ein Israelit, der andere ein Heide. Da sprach der Wächter: Sprößlinge des hartnäckigen Volkes, woher wisset ihr das? Und sie antworteten: Das Kameel ist einäugig, denn es frißt das Gras nur an der einen Seite des Weges (an der Seite des sehenden Auges) und läßt es an der anderen unberührt; daß es zwei Schläuche, einen voll Wein und einen voll Oel trägt, ist aus den zurückgelassenen Spuren ersichtlich, der herabtröpfelnde Wein saugt sich in den Boden ein, während das herabfließende Oel obenauf schwimmt und daß der eine Führer ein Israelit, der andere ein Heide, war aus ihrer verschiedenen Beachtung des Anstandes zu erschließen; der Heide verrichtete seine Nothdurft auf

offener Straße, der Israelit ging abseits; ferner sagten sie dem Wächter selber, daß er ein Bastard sei, da er die Gesichtszüge des Königs an sich trage (oder daß er ein Bastard und der Sohn eines königlichen Polizeisoldaten sei)][1]). Der Wächter lief den Kameeltreibern nach und als er die Aussagen der Gefangenen bestätigt fand, kehrte er zu denselben zurück, küßte sie aufs Haupt, brachte sie in sein Haus, veranstaltete ihnen ein großes Mahl, tanzte vor ihnen her und rief: Gelobt sei Gott, der die Nachkommen Abraham's auserwählt und ihnen von seiner Weisheit verliehen hat, wodurch sie aller Orten die Herren ihrer Gebieter werden. Darauf entließ er sie und sie kehrten wohlbehalten in ihre Heimath zurück.

Der Midrasch Echa enthält zwei hierher gehörige Erzählungen, die erste mit der bereits mitgetheilten talmudischen Erzählung im Wesentlichen übereinstimmende lautet:

Ein Athenienser kam nach Jerusalem und beschäftigte sich viertehalb Jahre mit Philosophie (Dialektik, לישן דחוכמתא). Nach Ablauf dieser Zeit kaufte er einen Sklaven, der sich hinterher als blind (einäugig) herausstellte. „Nach viertehalbjährigem Studium bin ich so klug, daß ich einen blinden Sklaven kaufe!" rief er aus. „Fürwahr, der Sklave ist bei alledem sehr klug und schaut gar weit" wurde ihm geantwortet. Als sie aus dem Thore zogen, sprach der Sklave zu seinem Herrn: „Laß uns sputen, damit wir unsere Reisegesellschaft einholen." „Haben wir denn eine Reisegesellschaft?" frug der Herr. „Ja wohl," antwortet der Sklave. „Vor uns her geht eine Kameelstute, die auf Einem Auge blind und von zwei Jungen trächtig ist; sie trägt zwei Schläuche, einen voll Wein und den andern voll Essig, ist uns höchstens nur vier Mil voraus und ihr Treiber ist ein Heide. Es entspann sich nun folgendes Gespräch zwischen dem Herrn und dem Sklaven: „Sprößling des hartnäckigen Volkes (עמא דחביר קדל), woher siehst du

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in unseren Talmudtexten und sind von Aruch קלסטרא 1 aufbewahrt (כמדומין אנו שאדונינו בן קלסטרא של מלך הוא) und lagen auch Raschi vor, wie aus dessen Commentar z. St. ersichtlich ist. Raschi faßt קלסטר als Gesichtsausdruck, Aruch als quaestionarius.

mit deinem einzigen Auge, daß die Kameelstute einäugig ist?" „Ich sehe, daß die eine Seite des Weges abgeweidet, die andere hingegen unberührt ist."—„Woher weißt Du, daß sie mit zwei Jungen trächtig ist?" — „Sie lagerte sich auf den Boden und die Spuren der beiden Jungen im Mutterleibe drückten sich im Sande ab." — „Woraus schließest Du, daß sie zwei Schläuche mit Wein und Essig gefüllt trägt?" „Die Spuren des herabtröpfelnden Weines haben sich in den Boden eingesaugt, die des Essigs sind flüssig und sichtbar." — „Woraus ersiehst Du, daß der Kameeltreiber ein Heide ist?" „Nur Heiden uriniren auf offener Straße, Israeliten gehen abseits." — „Woher weißt Du, daß sie uns nicht weiter als vier Mil voraus ist?" „Nur vier Mil weit und nicht weiter sind die Fußspuren eines Kameels sichtbar."

Die zweite Erzählung im Midrasch lautet:

Vier Männer aus Jerusalem kamen nach Athen und mietheten sich bei einem Wirthe ein. Des Abends bereitete er ihnen eine Mahlzeit und während sie speisten, machte er ihnen vier Betten zurecht, von denen eines zerbrochen und durch das andere gestützt war. Als sie zu Bette gingen, dachte der Wirth: Da ich gehört habe, daß die Jerusalemer sehr kluge Leute sind, so will ich ihre Gespräche belauschen und nahm sein Lager über den ihrigen. In der Nacht stand der Eine, der im zerbrochenem Bette ruhte, auf und sprach zu den Andern: „Glaubet ihr, daß ich in einem Bette liege, o nein, ich schwebe vielmehr im freien Raume und werde bald auf der Erde gebettet sein." Der zweite sagte: „Das Fleisch, das wir zur Abendmahlzeit verspeist haben, hatte den Geschmack von Hundefleisch." „Auch der Wein, den wir tranken — fügte der dritte hinzu — hatte einen Grabesgeschmack." — „Darüber wundert ihr euch — versetzte der Vierte — ist ja doch auch der Herr dieses Hauses nicht der Sohn seines angeblichen Vaters." Als der lauschende Wirth diese Rede gehört hatte, sprach er zu sich selber: In einem Punkte (des zerbrochenen Bettes) habet ihr die Wahrheit, in den übrigen Unwahrheit geredet. Des Morgens ging er zum Fleischer und erbat sich von demselben Fleische, das zur gestrigen Abendmahlzeit gedient hatte, doch war keines mehr vorhanden. Auf die Frage des Wirthes nach der Beschaffenheit

des Fleisches antwortete der Fleischer: „Wir hatten ein säugendes Schaf, dessen Mutter starb, so ließen wir denn dasselbe durch eine Hündin säugen. Gestern Abend war unser Fleischvorrath knapp und wir konnten Dir deßhalb kein anderes Fleisch als von jenem Schafe verabfolgen.“ Da dachte der Wirth: in zwei Dingen (Bett und Fleisch) haben die Männer Recht, in zweien Unrecht. Darauf verfügte er sich zu dem Weinhändler und verlangte von demselben Wein, den er ihm gestern abgekauft hatte. Es war keiner mehr vorhanden. Nach der Beschaffenheit des Weines befragt, antwortete der Weinhändler: Ich hatte einen Weinstock auf das Grab meines Vaters gepflanzt und den Wein von diesem Stocke besonders gekeltert und in Fässern verwahrt. Als Du gestern am Abend Wein verlangtest, war unser Weinvorrath ausgegangen und ich mußte Dir von dem eben bezeichneten Weine verabfolgen.“ „Also — dachte der Wirth — haben die Männer in drei Dingen Recht und nur im vierten Unrecht,“ ging aber trotzdem zu seiner Mutter und richtete an sie die Frage: „Wessen Sohn bin ich?“ „Deines Vaters Sohn“ antwortete die Mutter. „Sage mir die volle Wahrheit, versetzte der Sohn, sonst schlage ich Dir den Kopf ab.“ — „So wisse denn“ — sprach die Frau — Dein Vater hat keine Kinder gezeugt und da ich fürchtete, daß nach dem Tode Deines Vaters die Verwandten das ganze Vermögen an sich reißen würden, so pflegte ich ehebrecherischen Umgang. Habe ich etwa Böses gethan, daß ich Dir dadurch zu Deinem gegenwärtigen Reichthum verholfen habe?“ Da sprach der Wirth: Müssen wir das mitansehen, daß die Männer von Jerusalem hierherkommen und uns Alle zu Bastarden machen? Lasset uns eine Vereinbarung treffen, daß wir keinen von ihnen je bei uns beherbergen.

Diese auch in den **Nigâristân** (Bildersaal) des **Kazwini** aufgenommenen Geschichten sind mit größeren oder geringeren Abweichungen in die europäische Märchenliteratur gedrungen und werden in der italienischen Novellensammlung **il Novellino** oder **Cento novelle Antiche** (Ende des 13. Jahrhund.) und Voltaire's **Zadig c. 3: le chien et le cheval** wiederholt. Weitere Nachweise siehe bei Dunlop Geschichte der romantischen Prosa, übers. von Liebrecht S. 212, 401 und 487, Anm. 281—282.

Auch „die Geschichte der drei Gauner und des Sultans" (1001 Nacht von Habicht B. XI, S. 8—16) endet damit, daß der eine der Gauner, der sich für einen Genealogisten des menschlichen Geschlechtes ausgiebt, dem Sultan nachweist, daß er ein Bastard sei. Denselben Schluß hat endlich auch „die Geschichte des Königs und seines Sohnes" (1001 Nacht von Habicht B. XIV, S. 56 ff.), in der ein ehemaliger Sultan und nunmehriger Sklave, der über das Wesen der Perlen, die Abstammung der Pferde und der Menschen Auskunft zu geben weiß, dem Fürsten nachweist, daß er der im Ehebruch erzeugte Sohn eines Bäckers sei. Die letztere Geschichte in 1001 Nacht beginnt damit, daß ein hochbetagter König sich von den Regierungsgeschäften zurückzieht, um sich dem Einsiedlerleben zu widmen und die Krone seinem Sohne übergeben will. Aber auch dieser verzichtet auf die königliche Würde und folgt dem Vater in die Einsamkeit. Beide gerathen in Noth und der Vater schlägt als Auskunftsmittel vor, daß dieser ihn als Sklaven verkaufe und von dem Erlöse sich eine neue Lebensstellung begründe. Der Sohn weigert sich. „Wer wird Dich — sprach er — kaufen wollen, da Du schon so sehr alt bist? Verkaufe mich lieber, denn nach mir wird man sich reißen." Der König erwiederte: „Wenn Du gekauft wirst, so wird man Dich mit Arbeit überladen, nicht so aber ist es mit mir. Uebrigens aber befehle ich Dir zu thun, was ich Dir sage." Der Alte, der über das Wesen der Perlen, die Abstammung der Pferde und Menschen genau Bescheid zu wissen vorgiebt, wird von Aarif, dem Koch eines Fürsten für zehn Tausend Drachmen gekauft, dem er große Dienste leistet. Schließlich wird die Aufmerksamkeit des Fürsten auf ihn gelenkt und er beweist demselben den genauen Werth von Perlen, die Abstammung der Pferde und dessen eigene ehebrecherische Abstammung nach und wird mit Geschenken und Würden überhäuft. Einige Züge in dieser Erzählung erinnern lebhaft an die Geschichte vom armen Manne, in der dem R. Nissim zugeschriebenen Geschichtensammlung (חבור יפה p. 24). Der Prophet Elias stellt sich dem armen Manne zur Verfügung, damit dieser ihn als Sklaven verkaufe und von dem Erlöse sich

seinen Lebensunterhalt beschaffe. Dieser aber weigerte sich: „Wie könnte ich Dich verkaufen, da doch die Leute wissen, daß ich keinen Sklaven besitze; ich besorge, daß man Dich für den Herrn und mich für den Sklaven halten wird.“ Elias bestand aber darauf: „Vollziehe meinen Befehl und verkaufe mich.“ Ein Beamter des Königs kaufte den Elias für 80,000 Dinare. Elias führt sich als geschickten Baumeister bei dem Könige ein, der von demselben den Ausbau eines großen Palastes innerhalb sechs Monaten verlangt. Elias stellt denselben des Nachts in Einem Augenblicke fertig und verschwindet vor Tagesanbruch.

E.

Der Scheinheilige.

Die Geschichte Abdallah's (1001 Nacht von Habicht B. XII, S. 167 ff.) stimmt in ihrer Anlage mit einer der Pesikta rabb. c. 22 entnommenen Erzählung in der Sammlung des R. Nissim (חבור יפה) p. 25) zusammen. Abdallah lebte in einer der lebhaftesten Handelsstädte Indiens. „Dieser heilige Mann brachte ganze Tage in den Moscheen zu, er verschärfte die Strenge der Fasten im Ramadhan noch durch tausend Entbehrungen, welche er jeden Tag sich auflegte... Niemals waren seine Lippen von der berauschenden Flüssigkeit befleckt worden. .. Dieser Lebenswandel hatte ihm allgemeine Hochachtung und Zutrauen erworben.“ Ein Nachbar vertraute während einer Geschäftsreise dem Abdallah sein Vermögen an. „Er traf ihn, wie er am Bogen liegend, nach Mekka zugekehrt, mit lauter Stimme ein Kapitel des Korans hersagte, welchen er auswendig wußte“ entschuldigte sich, daß er ihn in seinen frommen Beschäftigungen störe und übergab ihm sein Vermögen, ohne eine Bescheinigung zu verlangen. Von der Reise zurückgekehrt, verlangte der Mann sein Vermögen, aber Abdallah will von einem ihm anvertrauten Gute Nichts wissen. Alle Bitten und Drohungen des Mannes blieben fruchtlos, bis der Kadi durch ein geschicktes Manoeuvre den Abdallah zur freiwilligen Herausgabe des anvertrauten Vermögens veranlaßt und ihn schließlich nach Gebühr bestraft.

In den Geschichten des R. Nissim spielt die Handlung in Babylon. Ein Jünger kommt auf seiner Reise an einem Freitag nach Babylon und sucht Jemanden, der ihm sein Geld über Sabbat in Verwahrung nähme. Er ging in die Synagoge und fand dort „einen Mann, betend in der Vorhalle, gehüllt in den Tallith und die Tephillin am Haupte," da dachte der Jünger bei sich: „Ich finde in der ganzen Welt und zumal in dieser Stadt keinen Mann, dem ich mit größerer Sicherheit mein Geld anvertrauen könnte, als diesen Frommen. Er wartete, bis jener sein Gebet vollendet hatte, stellte ihm sein Anliegen vor und übergab ihm den Beutel mit Geld. Nach Sabbat wollte der Fromme von dem Jünger Nichts wissen. Dieser bat, drohte — Alles vergebens. Schließlich betete er zu Gott: „Ich habe mein Vertrauen nicht auf den Mann, sondern auf den Gottesnamen, den seine Tephillin zur Schau trugen, gesetzt." Darauf erschien ihm der Prophet Elias im Traume, und gab ihm eine List an die Hand, durch welche die Frau des Scheinheiligen zu freiwilligen Herausgabe des Geldes veranlaßt und gleichzeitig ihr Gatte nebst seiner Familie als Heuchler entlarvt wurden. Der Scheinheilige, ein zum Judenthum übergetretener Heide, kehrte, als er sich entlarvt sah, wieder zum Heidenthume zurück.[1])

F.

Der fromme Israelit.

Ferner wird erzählt: Einst lebte ein frommer Mann unter den Söhnen Israels, der stets Gott anbetete und dessen Familie sich von ihrer Hände Arbeit ernährte. Er

[1]) Eine ähnliche Geschichte erzählt Petrus Alfons in der Disciplina clericalis c. 13, wo die Geschichte in Aegypten spielt und die Entwickelung durch eine in Pilgertracht gekleidete alte Frau herbeigeführt wird; wiederholt in den Gesta Romanorum c. 118 (Von Trug und List), Cento novelle antiche No. 74 und in verschiedenen Geschichtenbüchern unter Anderen in Boccaccio Decamerone, VIII, 10 variirt; vgl. die Geschichte des Ali Chodjah, Kaufmanns von Bagdad in 1001 Nacht von Weil III, 243 ff., und Gesta Romanorum S. 270 und Dunlop l. l. S. 247.

verkaufte nämlich jeden Tag die gesponnene Baumwolle und kaufte dafür rohe ein, und lebte so von dem Gewinn mit seiner Familie. Eines Tages, als er die Baumwolle verkaufte, traf er einen Freund, der in solcher Noth war, daß er ihm das eben gelöste Geld schenkte und zu seiner Familie ohne rohe Baumwolle und ohne Lebensmittel zurückkehren mußte. Als er seiner Familie erzählte, daß er all sein Geld einem unglücklichen Freunde geschenkt, fragten sie: „Was fangen wir nun an?" Da nahm der Mann einen alten Wasserkrug und eine alte Mütze, die er noch im Hause hatte, und ging damit auf den Markt, aber Niemand wollte sie kaufen. Endlich ging ein Mann mit einem übelriechenden Fische vorüber und sagte ihm: „Willst Du mir Deine ungangbare Waare für die meinige geben?" Der Israelit willigte ein, gab ihm den Wasserkrug und die Mütze, und ging mit dem Fische zu seiner Frau und sagte: Brate diesen Fisch, daß wir doch einstweilen nicht hungern, bis uns Gott das Weitere beschert." Da spaltete die Frau den Fisch, und siehe da, es war eine Perle darin, die nicht durchlöchert war. Am folgenden Morgen ging der Israelit damit zu einem sachverständigen Freunde, um sie ihm zu zeigen. Dieser fragte den Israeliten, woher er diese Perle habe. Er antwortete: „Gott habe sie mir beschert." — „Nun," sagte der Freund, „sie ist tausend Drachmen werth, die ich Dir gern dafür geben will; doch gehe lieber damit zu N. N., der reicher ist als ich." Der Israelit ging damit zu dem bezeichneten Mann und dieser sagte: „Sie ist 70,000 Drachmen werth, mehr nicht." Der Israelit ließ sich das Geld geben und rief zwei Lastträger, die es ihm bis zur Thüre seiner Wohnung trugen. Als er hier anlangte, kam ein Bettler und sagte: „Gieb mir auch Etwas von dem Gelde, das Dir Gott beschert!" Der Israelit antwortete: „Gestern war ich eben so arm als Du, nimm daher die Hälfte dieses Geldes." Nachdem nun der Israelit das Geld in zwei Theile getheilet hatte und dem Bettler die eine Hälfte übergeben wollte, sagte dieser: „Behalte Dein Geld, Gott segne Dich! Ich bin ein Abgesandter Deines Herrn, hierher beschieden, um Dich zu versuchen." Der Israelit sagte: „Gott sei gelobt und gepriesen!" und lebte dann mit seiner Familie im größten Wohlstande bis zu seinem Tode.

Die Sage vom Fische, der eine Perle in sich birgt, wird öfter im Talmud und Midrasch erwähnt:

Sabbat 119a: Joseph (oder nach der Lesart Zacuto's: José) mit dem Beinamen der Sabbatfreund (יוסף מוקיר שבי) wohnte in der Nachbarschaft eines sehr begüterten Heiden, dem die Sterndeuter (Chaldäer) sagten: Dein ganzes Vermögen wird einst Joseph verzehren. In Folge dessen verkaufte der Heide alle seine Besitzthümer und kaufte sich eine Perle, die er an seinem Helme (בסיניה [1]) befestigte. Beim Ueberschreiten eines Flusses riß ihm der Wind die Perle vom Helme und schleuderte sie ins Wasser, (nach R. Nissim מעשיות מפורי 10b: in den Euphrat,* wo sie ein Fisch verschlang. Bald darauf ward der Fisch gefangen und dem Joseph am Rüsttage des Sabbat zum Kauf angeboten. Joseph kaufte denselben, spaltete ihn und fand die Perle darin, welche er für dreizehn Gefäße (oder Kammern) voll Goldbinaren (בתלי סר עליתא

---

[1]) So lesen Aruch und Raschi, während Spätere das ihnen unverständliche Fremdwort in בסדיניה geändert haben. סיין, das hier und Sabbat 133b (סיאנא) in der Bedeutung Helm, Kopfbedeckung vorkommt, ist zu syr. סנ—ולתא = zend.: çâravâra Helm, Kopfbedeckung Justi, Handbuch der Zendsprache 294, Lagarde ges. Abh. 72) zu halten. Schon das Vorkommen der seltenen Fremdwörter gibt einen Fingerzeig, daß der Ursprung der Erzählung in persischen Kreisen zu suchen ist. — Ueber die enormen Preise, die im Alterthume für kostbare Perlen bezahlt wurden, vgl. Plinius hist. nat. IX, 35. Wie in der talmud. Agada der Heide die Perle an seinem Helme befestigt, von welchem sie ihm der Wind herabschleudert, so hüllte Chogia Hasan alhabbal (der Seiler, 1001 Nacht von G. Weil III, 188 ff.), die ihn geschenkten Goldstücke in die Falten seiner Kopfbedeckung, die ihm ein Hühnergeier entführte. Zum Lohne für eine dem Fischer erwiesene Gefälligkeit übersendet ihm dieser den beim ersten Zuge gefangenen Fisch und Chogia Hasan findet in den Eingeweiden desselben einen großen Diamant, den er für 100,000 Goldstücke verkaufte und später als die größte Kostbarkeit in der Schatzkammer Harun Alraschid's prangen sah. — Der Unterschied, daß nach der talmudischen Agada die Kopfbedeckung durch den Wind und nach der arabischen Erzählung durch einen Geier fortgetragen wird, kann meines Erachtens in folgender Weise erklärt werden. Die talmudische Phrase Sabbat 119a lautet: אסרחיה זיקא, der Wind ließ ihn fortfliegen. זיקא Wind ist im Munde eines späteren Erzählers zu בזיקא syr. Habicht, Falke, pers. ar. bâz geworden, also אסרחיה בזיקא der Habicht, Geier ließ ihn fortfliegen, flog mit ihm fort.

דרינרי דדבא siehe Raschi und Tos. z. St.) verkaufte. Jener Alte (דהוא סבא, gewöhnliche Bezeichnung für Elias) begegnete dem Joseph und sprach zu ihm: Wer dem Sabbat borgt (für die Bedürfnisse des Sabbat Etwas ausgiebt), dem bringts der Sabbat wieder ein!

B. Bath. 133 b: Joseph (oder nach der Lesart Zacuto's José) b. Joëser spendete ein Gefäß voll von Goldbinaren) עליתא דרינרי, siehe Aruch עלה) zu Tempelzwecken, um seinen ungerathenen Sohn, der wider den Willen des Vaters eine Mesalliance eingegangen hatte, zu enterben. Später kaufte der Sohn für seine in Wochen befindliche Frau einen Fisch, in dem eine Perle gefunden wurde. Er brachte sie auf den Rath der Frau den Schatzmeistern des Tempels zur Abschätzung, die den Werth desselben auf dreizehn Gefäße voll Goldbinaren (בחלי סרי עליאתא דרינרי) abschätzten und spendete den größten Theil zu Tempelzwecken. — Da in diesen beiden Agadoth die Namen Joseph (oder José), der Fisch mit der Perle und die dreizehn Gefäße mit Goldbinaren übereinstimmen, so erscheint es sehr wahrscheinlich, daß wir hier zwei verschiedene Versionen, die von einer und derselben Agada im Umlauf waren, vor uns haben. Sagen müssen sich — wie noch heut zu Tage Berichte über thatsächliche Vorfälle — bei ihrer Wanderung von Mund zu Mund oft die sonderbarsten Zusätze und Abkürzungen gefallen lassen, so daß es in manchen Fällen schwer fällt, den ursprünglichen Sagenkern aus der Masse des Abweichenden herauszuschälen.

Der Agada von Joseph dem Sabbatfreunde ist offenbar die folgende Erzählung in Pesikta Rabb. c. 23 und Ber. Rabba c. 11 nachgebildet: Ein Frommer in Rom, (der die Feier der Sabbate und Feiertage hochhielt),[1]) ging an einem Rüsttage zum Sabbate oder nach Anderen zum Verlöhnungsfeste auf den Markt, um Einkäufe zu besorgen, fand aber bloß einen Fisch, um welchen er und der Diener des Consuls feilschten und sich gegenseitig überboten, bis ihn der Jude für ein Pfund Dinare[2]) erstand. Bei der Mahlzeit

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in Ber. Rabba.

[2]) Nach Ber. Rabba: für zwölf Dinare.

verlangte der Consul nach Fischen, der Diener erzählte, es sei auf dem Markte nur Ein Fisch vorhanden gewesen, den ein Jude für ein Pfund Dinare erstanden habe. „Kennst Du den Mann?" frug der Consul. „Ja wohl" antwortete der Diener. — „Nun, so hole ihn, (denn sicherlich hat er in dem Fische einen Schatz gefunden, der dem König gehört.[1]) Der Jude wurde herbeigeholt. Nach seinem Stande befragt, gab er an, ein Schneider zu sein. „Ißt denn aber auch ein Schneider einen Fisch, der ein Pfund Dinare kostet?" — „Wisse, — sprach der Jude zum Consul — wir haben einen Tag, der uns der vorzüglichste aller Tage des Jahres ist, weil an ihm alle unsere Sünden vergeben werden. Deshalb unterlassen wir Nichts, was zur Auszeichnung des Tages beitragen könnte." Darauf hin wurde der Mann entlassen. Gott belohnte seine Frömmigkeit, und ließ ihn in dem Fische eine kostbare Perle finden, von deren Erlöse er sein Lebenlang alle seine Bedürfnisse bestreiten konnte.

Hierher gehört auch die Erzählung im Midrasch zu Kohel. XI, 1: Ein Mann pflegte jeden Tag ein Brod in den Ocean (לימא רבא) zu werfen. Eines Tages kaufte derselbe einen Fisch, in welchem er einen Schatz (סימא eine Kostbarkeit) fand. Da sagten die Leute: Das ist dem Manne von seinem Brode gekommen, das er ins Meer geworfen hat, denn also heißt es: (Kohel. 11, 1) Wirf hin Dein Brod über die Wasser. — Diese Erzählung erinnert an die „Geschichte der unglücklichen Frau mit dem Bettler" (1001 Nacht von Weil IV, 41—42). Ein König verbot einst seinen Unterthanen, Almosen zu geben und ließ Jedem, der diesem Verbote zuwider handelte, die Hand abhauen. Eines Abends kam ein hungriger Bettler zu einer Frau und forderte Almosen. Sie gab ihm trotz des königlichen Verbotes zwei Laib Brod, worauf ihr denn der König die beiden Hände abschneiden ließ. Sie irrte mit ihrem Kinde umher und ließ dasselbe einst ins Wasser fallen. Zwei Männer kamen des Weges, beteten zu Gott und das Kind kam unverletzt aus dem Wasser.[2]) Auf das Gebet derselben Männer wuchsen der Frau auch die beiden Hände wieder

[1]) Die eingeklammerten Worte fehlen in Ber. Rabba.

[2]) vgl. die Geschichte der Tochter Nechunja's des Brunnengräbers B. Kama 50 a.

hervor, noch schöner als sie waren. Dann sagten sie ihr: „Weißt Du, wer wir sind?“ „Das weiß nur Gott.“ — „Wisse denn, wir sind die zwei Laib Brod, die Du dem Bettler gegeben und durch welche Du Deine beiden Hände verloren hast.“ Sururi im Commentar zu Sadi's Gulistân erzählt folgende einschlägige Geschichte: Mansur ben Ammur war eine Waise; seine Mutter lebte vom Spinnen. Eines Tages gab sie ihm zwei Dirhem und sagte: Kaufe für den einen Brod, für den anderen Baumwolle. Er sah aber zwei Männer, deren einer den andern wegen zwei Dirhem vor den Richter schleppte; da schenkte er ihnen die seinigen und kehrte zu seiner Mutter zurück und erzählte es ihr und sie segnete ihn und gab ihm gesponnene Baumwolle, daß er dafür Etwas zu essen kaufen sollte. Als er auf den Markt kam, bot er seine Baumwolle aus und er begegnete einem Fischhändler, der nur noch zwei stinkende Fische übrig hatte; diese kaufte er für seine Baumwolle. Als aber seine Mutter die Fische aufschnitt, fand er darin eine kostbare Perle, die er für hunderttausend Dirhem verkaufte. Als er wieder in das Haus trat, rief eine Stimme aus dem Winkel desselben: O Mansur, dieses ist der Ersatz für Deinen einen Dirhem, den andern Dirhem haben wir Dir für das andere Leben aufgehoben (Sadi's Rosengarten übers. von Graf S. 270).

G.

Der Blinde und der Lahme.[1])

Der Vezier fragte dann den Prinzen: „Werden Körper und Seele gleich sein in Lohn und Strafe?“ — „Sie nehmen gleichen Antheil an Allem, denn sie handeln auch hier in Gemeinschaft, wie einst ein Blinder und ein Lahmer.“ „Was ist das für eine Geschichte?“ — Ein Blinder und ein Lahmer, welche Freunde waren und mit einander bettelten, wünschten sich eines Tages, ein reicher Mann möchte sie doch in seinen Garten aufnehmen; dies hörte ein gutherziger Mann, der einen Garten hatte, er bemitleidete sie, nahm sie in seinen Garten, pflückte ihnen Früchte, ließ sie im Garten und bat sie nur, Nichts darin zu verderben. Sobald diese aber die

[1]) 1001 Nacht von Weil IV, 19 ff.

süßen Früchte gekostet hatten, schmeckten sie ihnen so gut, daß sie nach mehr gelüsteten.

Der Lahme und der Blinde theilten einander ihr Verlangen mit; der Lahme bedauerte, nicht zu den Früchten gelangen zu können, und der Blinde sie nicht zu sehen. Während sie so nach diesen Früchten schmachteten, kam der Wächter zu ihnen und fragte sie, warum sie so traurig wären; als sie ihm die Ursache gestanden, rief er ihnen zu: „Wehe euch; habt ihr nicht gehört, wie der Eigenthümer des Gartens euch gewarnt hat, Nichts im Garten zu verderben? Bezähmet daher Eure Begierde, sonst wird er euch aus seinem Garten jagen. Aber sie erwiederten: „Wir müssen von diesen Früchten haben, der Eigenthümer wird Nichts merken; wir bitten dich, uns nicht zu verrathen und uns ein Mittel anzugeben, wie wir unsere Begierde befriedigen können." Als der Wächter sah, daß sie seinem Rathe nicht folgen wollten, sagte er zum Blinden: „Richte dich auf und nimm den Lahmen auf deine Schultern, er wird mit seinen Augen dich leiten und du mit deinen Füßen ihn zum Baume tragen; ich entferne mich, und ihr könnt dann eure Lust stillen." Der Blinde erhob sich sogleich, nahm den Lahmen auf die Schultern nnd trug ihn an den Baum hin, wo sie nun Früchte pflückten und Zweige zusammenrissen und den ganzen Garten zertraten. Sobald der Eigenthümer des Gartens aber heimkehrte und den ganzen Garten in Unordnung fand, ging er zornig auf sie los und sagte ihnen: „Was habt ihr gethan? ist das der Lohn dafür, daß ich euch in meinem Garten gelassen und euch von dessen Früchten gereicht habe? Konntet ihr so mein Vertrauen mißbrauchen?" Sie antworteten! „O Herr! du weißt doch, daß wir nichts verderben konnten, der Eine ist ja blind und der Andere lahm." Aber er erwiederte: „Wollet ihr eure That auch noch leugnen? glaubt ihr, ich wisse nicht, wie ihr es gemacht? Hättet ihr eure Schuld gestanden, so würde ich euch eures Wegs gehen lassen; weil ihr sie aber noch leugnet, verdient ihr bestraft zu werden." Er jagte sie hierauf aus dem Garten und warf sie in einen Kerker, wo sie umkamen. — „Die Bedeutung dieser Parabel," fuhr der Prinz fort, „ist folgende. Der Blinde stellt den Körper vor und der Lahme die Seele; der Garten ist das Bild der Welt, der Eigenthümer des Gartens ist Gott der Schöpfer;

der Baum bedeutet die thierische Lust, und der Wächter den Verstand, der vor dem Bösen warnt, und das Gute empfiehlt; darum müssen auch Körper und Seele Lohn und Strafe mit einander theilen.

Die ganze Ausführung ist dem Gespräche zwischen dem Kaiser Antoninus und Rabbi in Synhedr. 91 ab entnommen:

Antoninus sprach zu Rabbi (R. Jehuda hanasi): Körper und Seele können sich gegenseitg von Schuld freisprechen. Der Körper sagt: Die Seele ist's, welche die Sünde begeht, denn seitdem sie sich von mir getrennt hat, liege ich regungslos gleich einem Steine. Die Seele wiederum sagt: der Körper ist es, welcher die Sünden begeht, denn seitdem ich mich von ihm getrennt habe, schwebe ich dem Vogel gleich in den Lüften. — Rabbi erzählt zur Widerlegung dieser Ansicht das folgende Gleichniß: Ein König besaß einen schönen Garten mit prächtigen Feigenbäumen und bestellte für denselben zwei Wächter, einen lahmen und einen blinden. Der Lahme sprach zum Blinden: Ich sehe schöne Feigen im Garten, lade mich auf Deine Schultern, damit wir dieselben holen und verspeisen. Nachdem dieser Vorschlag ausgeführt ward, kam der König in den Garten und vermißte die Feigen. Der lahme Wächter, zur Rede gestellt, entschuldigte sich: Habe ich denn Füße, um mich von der Stelle zu bewegen? Der Blinde sprach: Ich habe doch keine Augen, um zu sehen. Da ließ der König den Lahmen auf den Schultern des Blinden reiten und machte sie gemeinschaftlich für das Geschehene verantwortlich. Also macht es auch Gott, er zieht Leib und Seele für die begangenen Sünden gemeinschaftlich zur Rechenschaft, wie es bei dem Psalmisten (Ps. 50, 4) heißt: Er ruft den Himmel droben (das Himmlische die Seele) und die Erde (das Irdische, den Körper) vor seinen Richterstuhl.

Diese Fabel vom Lahmen und Blinden, die einander forthelfen, ist weitverbreitet, Beispielsweise auch in den **Gesta Romanorum** c. 71 (Von der Vergeltung der ewigen Heimath) wiederholt.

II.

Die Versuchung.[1])

So wird auch erzählt: Es wohnte einst auf einem Berge ein sehr verständiger, religiöser und tugendhafter Hirt, der von der Milch und Wolle seiner Heerde lebte. . . . . Aber Gott wollte den Einsiedler prüfen, er schickte ihm daher einen Engel in der Gestalt einer sehr schönen Frau, die sich zu ihm setzte. Als der Einsiedler sie sah, zitterte sein ganzer Körper und er sagte ihr: „Was ruft dich hierher? Was haben wir miteinander gemein, daß du zu mir kommst?" Sie antwortete: „O Mensch! siehst du nicht wie reizend und schön ich bin und welchen Wohlduft ich verbreite? Weißt du nicht wie sehr du einer weiblichen Pflege bedarfst? Warum willst du mich denn verstoßen? Was schadet dir meine Gesellschaft, da mir doch deine Nähe so theuer ist, daß ich dir Alles gewähren und gar nichts versagen will? Wir haben ja hier Niemanden zu fürchten, wir sind ja allein und du wohnst ja so einsam auf diesem Berge, daß es dir nur erwünscht sein kann, ein weibliches Wesen bei dir zu haben, das dich bedient; du wirst auch sehen, daß du durch meine Nähe gewiß bald wieder gesund wirst, und es tief bereuen, so lange abgesondert von Frauenzimmern gelebt zu haben; komm zu mir und folge meinem Rathe." Der Hirt antwortete: „Verlaß mich, du trügerisches Weib! ich mag deine Nähe und deine Liebe nicht; wer sich hier seiner Leidenschaft hingiebt, dem bleibt jene Welt verschlossen; nur wer hier allen Freuden entsagt, dem werden die des Paradieses zu Theil; wehe dem, der durch deine Nähe in Versuchung kömmt und von deinen Liebkosungen sich täuschen läßt. — Darauf erwiederte der Engel: „O Frauenfeind, der du vom rechten Wege abirrst, sieh mich nur an und ergötze dich an meinen Reizen, wie schon andere weise Männer vor dir gethan, die besser und erfahrener als du waren; laß ab von deinem Eigensinn, du wirst es sonst bereuen." Aber der Hirte versetzte: „Du bist ein trügerisches Weib, ich werde fortleben in meiner Enthaltsamkeit und Gott zu Hülfe rufen gegen jede Gemeinschaft mit dir; wie manchen Frommen magst du schon ver-

[1]) 1001 Nacht von G. Weil II, 429

führt haben, den dann ewiges Unheil traf. Laß mich, also du verworfenes Weib!" Er warf dann seinen Mantel um sein Gesicht, daß er sie nicht mehr sah, und betete zum Herrn. Als der Engel die unerschütterliche Frömmigkeit des Hirten sah, zog er sich zurück und stieg wieder in den Himmel.

Dieses Thema ist in orientalischen Erzählungen sehr beliebt und wird darum auch in Talmud und Midrasch öfter behandelt. R. Mathia b. Charasch war so schön, daß „sein Gesicht der Sonne und sein Aussehen dem der Engel vergleichbar war," doch vertiefte er sich ausschließlich ins Studium der Lehre und erhob nie sein Auge zur Frau eines Andern. Ein Engel (שר) bemerkte ihn und sprach: Sollte ein so wohlgestalteter Mensch der Sünde unzugänglich sein? und erbat sich von Gott die Erlaubniß, denselben in Versuchung zu bringen. Er erschien ihm in Gestalt einer Frau, „wie man sie in gleicher Schönheit seit Naama (Venus), der Schwester Tubalkain's, die selbst die Engel verführte, nicht gesehen hatte." R. Mathia b. Ch. wich von der einen Seite zur andern aus, die Frau verfolgte ihn überall hin. Um der Versuchung zu entgehen, ließ der Fromme von seinen Schülern Nägel herbei holen, glühte dieselben in Feuer und that sie auf seine Augen. Als der Engel dieß sah, kehrte er entsetzt in den Himmel zurück. Gott ließ den Frommen durch den Engel Gabriel heilen und ihm die Zusicherung ertheilen, daß er fortan gegen jede Anfechtung der Sünde gefeit sein werde. (Midrasch אבכיר bei Jalk. zu Gen. 49, 22; Midrasch zum Dekalog in Jellinek's Beth ham. I, 79—80).

Ein Frommer pflegte den Satz: „glaube nicht an dich bis zu deinem Todestage" (Aboth 2, 4) in veränderter Fassung zu citiren: „glaube nicht an dich bis zum erreichten Greisenalter" und führte sich als Beispiel an, daß das Alter gegen die Lockungen der Sünde geschützt sei. Da erschien ihm ein Dämon in Gestalt einer schönen Frau und reizte ihn zur Sünde. Nachdem er der Verlockung gefolgt hatte, gab sich ihm der Dämon zu erkennen und sprach zu ihm: Aengstige dich nicht, ich wollte dir bloß deine Schwäche darthun, gehe hin und überhebe dich nicht über andre Menschenkinder (jer. Sabbat I, 4).

R. Meïr stellt es den Sündern gegenüber als etwas Leichtes hin, den Reizen der Sünde zu entgehen. Der böse Trieb (יצר) neckte ihn aber zu wiederholten Malen in Gestalt einer schönen Frau, die sich einmal am jenseitigen Ufer des Flusses und ein andres Mal auf der Spitze eines Dattelbaumes befand und immer war er nahe daran, der Versuchung zu unterliegen (Kidduschim 81 a, vgl. Aboda Sara 18 b, wo Elias in Gestalt einer Buhlerin den R. Meïr, um ihn vor den Häschern zu retten, umarmt und die Geschichtensammlung des R. Nissim ed. Amst. 28, wo die Wirthin des R. Meïr vorgiebt, mit demselben im Rausche geschlechtlichen Verkehr gepflogen zu haben und der reuemüthige R. Meïr im Traume den wahren Sachverhalt erfährt und über seine angebliche Sünde beruhigt wird. Die stark abweichende Darstellung im Midrasch zum Dekalog trägt das Gepräge der Entlehnung aus einem fremden nicht jüdischen Original und erinnert fast an eine buddhistische oder christliche Heiligenlegende.[1]) —

In den meisten dieser Erzählungen spielt das Feuer eine Rolle, wie wir bereits in der Geschichte des R. Mathia b. Charasch gesehen haben. R. Zadok flüchtet sich, um den Zumuthungen einer vornehmen Dame zu entgehen, in einen geheizten Ofen, „denn wer der Leidenschaft fröhnt, ist reif für das ewige Feuer." (Kidd. 40 a). R. Chijja bar Asche wollte sich in einen geheizten Ofen stürzen, weil er den Lockungen seiner eigenen als Hetäre verkleideten Frau nachgegeben hatte, bis ihn dieselbe

---

[1]) Der Zug, daß R. Meïr zur Buße für seine Sünde den Thieren ausgesetzt wird, die ihn aber unbeschädigt lassen — bei R. Nissim ist von alle dem Nichts zu finden — ist unzweifelhaft aus einer fremden Quelle entlehnt. „Eine der Eigenthümlichkeiten in der Gesch. der Heiligen ist die Herrschaft, welche sie über die Thierwelt ausüben" (Dunlop l. l. S. 303). In der christlichen Heiligenlegende findet sich manches an die rabbinische Agada Anklingende. Ich erinnere nur an die Geschichte von Choni המעגל (Taan. 23a) und die in den Sagen zahlreicher Völker wiederkehrende Legende von den sieben Schläfern (vergl. Gibbon's Gesch. des Verfalles u. s. w. deutsch von Sporschil 1862 B. VI, S. 211 ff). Die Schafe des h. Florentin werden regelmäßig von einem Bären auf die Weide und nach Hause geführt, während die Ziegen des R. Chanina ben Dosa auf ihren Hörnern jede einen Bären herbeischleppen (Taan. 25 a).

durch die Darlegung des Sachverhaltes von der Ausführung seines Vorhabens abbrachte (Kidduschi 81 b). R. Amram, der Fromme, von der Leidenschaft für eine sehr schöne Sklavin überwältigt, versammelt durch den Ruf: Feuer im Hause Amram's! Leute um sich, um sich durch die Anwesenheit von Zeugen vor einem sündhaften Schritte zu schützen. „Lieber will ich mich jetzt, als in jener Welt einer Beschämung aussetzen" sprach R. Amram. Er beschwor den Dämon, von dem er beherrscht war und derselbe fuhr in Gestalt einer Feuersäule aus ihm. R. Amram sagte zu ihm: Sieh', du bist Feuer und ich bin nur Fleisch und dennoch bin ich stärker als du! (Kidd. 81 a). — Eine einschlägige, in unsren Ausgaben des Talmud nur kurz angedeutete, aber von R. Achaï Gaon erhaltene und in der Sammlung des R. Nissim weitläufig erzählte Geschichte scheint das Vorbild der folgenden Erzählung in 1001 Nacht gewesen zu sein.

J.

Der Schmied und das tugendhafte Mädchen. [1])

Es wird auch erzählt: Ein frommer Mann hörte einst, es lebe in einer gewissen Stadt ein Schmied, der die Hand ins Feuer strecken und ein glühendes Eisen herausholen könne, ohne sich im Mindesten zu beschädigen. Da er diesen Schmied gern sehen wollte, reiste er nach jener Stadt, erkundigte sich nach der Wohnung des Schmieds, ging zu ihm und sah wirklich, daß man ihm nur Wahrheit von ihm erzählt hatte. Er wartete, bis der Schmied mit seiner Arbeit zu Ende war, ging dann auf ihn zu, grüßte ihn und sagte: „Ich wünsche diese Nacht dein Gast zu sein." Der Schmied hieß ihn willkommen, nahm ihn mit in seine Wohnung, speiste mit ihm zu Nacht und ging dann mit ihm zu Bette. Als der Fremde bei dem Schmied keine Spur von Andacht und nächtlichen Gebeten fand, dachte er: Vielleicht unterläßt er es in meiner Gegenwart. Er blieb daher noch eine zweite Nacht und eine dritte, beobachtete den Schmied genau, fand aber, daß er nicht mehr als die vorgeschriebenen üblichen Gebete verrichtete und daß er in der Nacht nicht aufstand, um zu beten. Er sagte daher am fol-

[1]) 1001 Nacht von G Weil IV, 89.

genden Morgen dem Schmiede: „Ich habe gehört, welche wunderbare Gabe dir Gott verliehen, und nun sehe ich gar nicht, daß du wie ein von dem Herrn besonders Begnadigter lebst; wie bist du denn zu dieser Auszeichnung gelangt?" „Das will ich dir erzählen," erwiederte der Schmied. „Ich liebte einst sehr leidenschaftlich ein Mädchen, das aber so tugendhaft war, daß alle meine Bemühungen, sie zu besitzen, fruchtlos blieben. Während ich nun einmal in einem schrecklichen Hungerjahr zu Hause saß, klopfte es an meiner Thüre; ich ging an die Thüre, um nachzusehen, wer zu mir wollte, und siehe da, es war das Mädchen, das ich liebte, und es sagte: „Mein Freund, ich bin hungrig, erhebe mein Haupt zu dir, daß du für Gottes Sache mir Etwas schenkest." Ich erwiederte: „Weißt du nicht, was ich um deinetwillen leide und wie die Liebe zu dir mich schon so lange martert? Ich werde dir daher Nichts schenken, bis du mich erhörst." Das Mädchen antwortete: „Lieber vor Hunger sterben, als eine Sünde gegen Gott begehen," und ging wieder fort. Nach zwei Tagen kam sie wieder und forderte wieder zu essen; ich gab ihr wieder dieselbe Antwort, nahm sie ins Zimmer und hieß sie sitzen, denn sie war sehr schwach und elend. Als ich ihr dann Speisen vorlegte, flossen Thränen aus ihren Augen und sie sagte: „Speise mich zu Ehren Gottes;" aber ich erwiederte: „Bei Gott! nicht eher, bis du mich umarmst." Da stand sie auf, ließ die Speisen stehen und sagte: „Ich will lieber den Tod, als die Strafe Gottes." Nach zwei Tagen klopft es wieder an der Thüre und als ich herausging, sah ich das Mädchen wieder und es sagte mir mit einer vom Hunger geschwächten Stimme: „Meine Kraft ist dahin und ich vermag es nicht, von einem Andern als von dir Etwas zu fordern; speise mich doch zu Ehren Gottes." Ich erwiederte: „Nicht eher, bis du meinem Verlangen nachgiebst." Sie trat ins Zimmer und setzte sich; da ich keine Speisen hatte, zündete ich Feuer an, kochte Etwas, stellte es ihr in einer Schüssel vor und dachte: Dieses Mädchen muß wohl verrückt sein, da es so sehr von Hunger geplagt ist und dennoch meine Anträge verwirft; aber es verweigerte mir standhaft meine Bitte, bis ich mir selbst Vorwürfe machte über mein sündhaftes Begehren und, mich reuevoll zu Gott bekehrend, endlich sagte: „Hier hast du zu essen, fürchte Nichts, ich gebe

es dir im Namen Gottes." Als das Mädchen dies hörte, sagte es: „Mein Gott, wenn dieser Mann aufrichtig ist, so bewahre ihn vor dem Feuer in dieser und in jener Welt, du kannst ja, was du willst." Ich ließ sie nun essen und ging, um das Feuer vom Heerd zu nehmen; da fiel eine brennende Kohle auf meine Füße, und durch Gottes Allmacht empfand ich nicht den geringsten Schmerz, und es fiel mir ein, daß wahrscheinlich ihr Gebet erhört worden. Ich ergriff dann eine andere glühende Kohle mit der Hand und sie brannte mich auch nicht. Da ging ich wieder zu dem Mädchen ins Zimmer und sagte: „Freue dich, Gott hat dein Gebet erhört." Sie legte dann das Essen aus der Hand und rief: „Mein Gott, so wie du eben meinen Wunsch erfüllt, so erhöre auch jetzt mein Gebet und nimm meinen Geist zu dir! Du bist ja allmächtig." Gott erfüllte auch sogleich diese Bitte, Sein Erbarmen sei mit ihr!

In den Scheëlthot des R. Acha Gaon c. 42 wird die in Talmud jer. Sabbat XIV Ende und b. Synhedr. 75 a allgemein ohne Nennung der Namen erzählte Geschichte in folgender Weise unter Nennung der handelnden Personen wiederholt:

Ein Mann, Namens Nathan בן צוציתה ward von der Leidenschaft für eine verheirathete Frau, Namens Channa ergriffen. Er schickte derselben Geschenke an Gold und Silber, damit sie seinen Wünschen willfahre, sie lehnte jedoch seine Anerbietungen ab. Der Mann verfiel in eine schwere, langwierige Krankheit, von welcher er nach dem Ausspruche der Aerzte nur dann Genesung zu erhoffen hätte, wenn er seine Wünsche bei Channa durchsetzte oder wenigstens Gelegenheit fände, sich an ihren Reizen und ihrem Gespräche zu erfreuen. Doch all dieß wurde ihm versagt. Nach einer Relation war Channa unverehelicht, einer Verbindnng der Beiden standen jedoch Rücksichten auf die Familienverhältnisse und auf die öffentliche Moral entgegen.

Mar Ukba wird Synhedr. 31 b „der gleich Moses mit einem Feuerschein (Strahlenglanz) Begabte" [דמיו ליה כבר בחיה (כבר ביתיה)] genannt. Zur Erklärung dieses Epitheton erzählt Raschi: Ich habe in einem agadischen Werke gefunden, daß Mar Ukba ein Büßer war Er verfiel aus Liebe zu einer verhei-

ratheten Frau in eine schwere Krankheit. Die Frau gerieth nach einiger Zeit in mißliche Verhältnisse und mußte von Mar Ukba ein Darlehen entnehmen. Aus Noth entschloß sie sich, ihm zu Willen zu sein, er aber bezwang seine Leidenschaft und ließ sie unangetastet von dannen ziehen. Als er sich auf der Straße zeigte, erglänzte vom Himmel herab ein Licht über seinem Haupte, deshalb gab man ihm den Beinamen נתן רצוציתא, der Mann mit dem Feuerschein, vgl. Tosaph. zu Sabb. 56 b רצוציתא. —

Die Erzählung in den Scheëlthot ist nicht vollständig ausgeführt und weicht in einem wesentlichen Punkte von der Raschi vorliegenden Agada ab. Hier ist die Frau schließlich aus Noth willfährig und der Mann ist der Held, während dort, soweit aus dem Fragment zu ersehen ist, die Frau oder das Mädchen seinen Zumuthungen widersteht.

Sabbat 56 b sagt R. Joseph: Einer der größten Büßer unserer Zeit ist Ukba b. Nechemja der Exilarch, mit dem Beinamen נתן רצוציתא. Einst saß ich — fährt R. Joseph fort — in der Lehrversammlung und schlummerte, da sah ich im Traume, daß der Engel seine Hand ausstreckte und ihn (Ukba) an sich zog (seine Reue freundlich aufnahm) oder nach einer zweiten Erklärung Raschi's: daß der Engel ihn bei seinen Locken faßte. — Die Stelle ist dunkel und im Original wird der Engel, den Raschi in seiner Erklärung heranzieht, gar nicht erwähnt. Ich setze die Worte des talmudischen Textes, auf welche ich noch einmal zurückkommen werde, hierher: אמר ר' יוסף הוה יתיבנא בפירקא והוה קא מנמנם וחזאי כחילמא דקא פשיט ידיה וקבליה. In der Münchener Hdschr. des babyl. Talmud lauten die letzten Worte: וקמנמנא וחזאי דפשיט ידיו וקבלוה. — Der Beiname נתן רצוציתא enthält nach Raschi eine Anspielung auf Feuerfunken (ניצוצין דנורא) oder auf die Locken (ציציה ראשו), bei denen ihn der Engel faßte, nach Aruch נתן 1 auf das härene (ציצית) Büßergewand, das er stets zur Sühne für seine begangene Sünde trug (שהיה לו חלוק של שיער עזים ששורטין את בשרו שיהא לו כפרה) nach R. Zemach und R. Saadia (bei Juchasin ed. Filip. 171) auf die Sorgfalt, die Ukba in seiner Jugend auf seine Haarfrisur verwandte und nach Andren, weil aus den vier Enden seines Gewandes Feuer hervorzüngelte, so daß

Niemand in seiner Nähe weilen konnte. Warum Ukba[1]) den Namen נתן ר' erhalten habe, wird nicht angegeben. Rapoport ist der Ansicht, daß die Worte והוינו נתן רצוציתא einer späteren Einschaltung ihren Ursprung verdanken (Biogr. des R. Nissim Anm. 39). —

Am Schlusse der oben erwähnten Erzählung in jer. Sabbat XIV wird noch eine analoge Geschichte von dem Schmied בר כוחא, der sich in ein junges Mädchen leidenschaftlich verliebte erwähnt (ומאן דאמר פנויה והא בר כוחא נגרא רחם איתא ביומא דרב אלעזר ושרא ליה.[2])

(Schluß folgt).

Der Septuagintal-Codex des Alfilas.

Von

Dr. Alexander Kisch.

(Schluß).

Da die ganze Stelle aus Namen und Zahlen besteht, so lassen sich die Varianten unter drei Stichworten behandeln. I. Appellativa (בני, אנשי וכו'), II. Nomina propria, III. Numeralia.

I. Die Appellativa.

Außer Vers 22, 23, 27, 28 אנשי נטפה, אנשי ענהות, und אי מכמס hat im masor. Texte jeder Name den

---

[1]) Auch Mar Ukba flüchtet sich aus einem edlen Motive — um sich vor einem Armen, den er im Stillen Wohlthaten erweist zu verbergen — in einen geheizten Ofen. Eine aufmerksame Vergleichung der Stellen Taan. 23 b und Kethub. 67 b (אנא שכיחנא בגויה דכיחא מקרבא אדנייתי) lehrt, daß die Sage auf Mar Ukba und einen Sohn des Wundermannes Choni המעגל gemeinsame Züge überträgt.

[2]) נגרא bedeutet wie hebr. חרש sowohl einen Zimmermann als Schmied, Eisenarbeiter, Schlosser.

Vorſatz בני. Die Vulgata hält das genau ein. Die LXX haben 22 und 23 *υἱοὶ Νετωφα, υἱοὶ Ἀναθώθ,*[1]) *Ἐσδρας* A' hat bei den meiſten Städtenamen *οἱ ἐκ.* . . . . . Ulfilas hat v. 22 und 23 nach den Sept.: **sunive** = *υἱῶν* v. 25, 26, 27, 28 aber (in 27 und 28 in Uebereinſtimmung mit Maſſora und LXX) **vairos** = *ἄνδρες*. Daß Ulfilas dem germaniſchen Sprachgeiſte angemeſſen an mehreren Stellen **sunive** (*υἱῶν*) ſtatt **sunjus** (*υἱοὶ*) hat, hat ſeinen Grund wohl nicht in einer ihm im Griechiſchem vorliegenden Variante.

Vers 16 בני אחר ליחקיה, Vulgata filii Ather, qui eran ex Ezechia, LXX wörtlich *Ἀτήρ* (nicht *Αθηρ*) *τῷ Ἐξεκίᾳ. Ἐσδρας* A': *Ἀτηρ Ἐζεκίου.* Ulf.: **sunjus ait** (th?)[2]) **eiris sunaus aizaikeiins** („Söhne Aters (Athers) des Sohnes Ezekias"), wo wohl eine dem Esra A' oder der Vulgata ähnliche Verſion vorgelegen haben kann.

V. 36 לבית ישוע. LXX *τῷ οἴκῳ Ἰησοῦ*, Vulg. in domu Jesuis, A': *οἱ υἱοὶ Ἰεδδού τοῦ Ἰησοῦ* Ulf.: **us garda jesuis** („aus dem Hauſe Jeſus").

V. 41 המשררים בני אסף Vulg.: cantores filii Asaph 'E A'. *οἱ ἱερα ψάλται υἱοὶ Ασάφ* E B'. *οἱ ᾄδοντες ι ἱοὶ Ασάφ.* Ulf.: **sunjus asabis liutharius** (Söhne Aſaf's die Sänger = *ᾄδοντες*).

V. 42 בני השערים בני שלום בני אטר LXX und Vulg. wörtlich Ulf.: **sunjus dauravarde sunjus seilaumis jah sunjus ater** (die Söhne der Thorwarte, die Söhne Selums „und" die Söhne Ater's) das Wörtchen **jah** = *καὶ* kann für die Verſion **ather** in Vers 16 erklärend aufgefaßt werden, ſo daß dann die Söhne Ater's nicht zweimal angeführt ſind.

Nach dem Worte **ater** hört unſer Stück auf, wie es oben mit **hunda m' e'.** (der Theilzahl Hundert 45) begonnen hat.

II. Nomina propria.

Was die in unſerem Stücke enthaltenen Eigennamen betrifft, ſo geben ſie uns ein gutes Zeugniß der Gewiſſenhaftigkeit und

---

[1]) V. 27 *ἄνδρες Μαμάς* V. 28 *ἄνδρες Βαιθήλ.*

[2]) Gaugengigl „Studien zum Ulfilas" lieſt Aitheiris, Massmann Aiteiris. Die Leſeart Aitheiris ließe ſich mit der Verſion in V. 42 „und die Söhne Ater" in Einklang bringen, da dann keine Wiederholung iſt. Die Möglichkeit der Leſeart beſtätigt Vula. Val. weiter.

Genauigkeit nicht nur des Ueberſetzers, ſondern vorzüglich auch der Abſchreiber und machen es uns möglich, Schlüſſe auf den Grundtext zu ziehen, ohne Alles auf die Schultern der Abſchreiber zu laden, wie man das ſonſt oft genöthigt iſt. Kein einziger Name weicht in ungerechtfertigter Weiſe von dem Original ab. Die Namen werden wie im N. T., ſo auch unſerem Stücke vollkommen deklinirt und laſſen ſtets klar die Nominativform erkennen, die nie dem Gothiſchen zu Liebe verrenkt wird.

Gleich im erſten Verſe der Handſchrift im 9. Vers des 2. Kap. wird das *υἱοὶ Ζαχχού* mit **sunjus Zaxxaianus**[1]) wiedergegeben. 'E. A'. hat *Ζαθουί*, ſo daß in der LXX des Ulfilas eine ſich dem זכי enger anſchließende Leſeart vorhanden war. **Vulg. Zachai**, alſo ebenfalls das **ai** erhalten.

Daß die Vulgata die Namen nicht beeinflußte, zeigt v. 11 V.: **Bebai** *Βαβαὶ* U.: **Babevis** V. 14 V.: **Begnaj** LXX *Βαγουέ* U.: **Baguuins.** v. 15 V.; **Adin** LXX *Ἀδδίν* U.: **Addin** v. 17 V. **Besaj** LXX *Βασσοῦ* U.: **bassaus**, v. 20 V.: **Gebbar** LXX *Γαβερ* U.: **gabairis**, v. 21. V.: **Bethlehem** LXX *Βεθλαὲμ* U.: **baithlaëm** haben wir bereits erwähnt, v. 24 V.: **Asmaveth** LXX: *Ἀζμωθ* U.: **asmothis** u. ſ. w. u. ſ. w.

V. 25 haben alle drei Verſionen für das **Kirjath Arim** der Maſſora **Kirjath Jearim** *Ἐσδρας* **A'** *οἱ ἐκ Κιριαθιρί.*

V. 31 כני עילם אחר V.: **filii Aelam alterius** LXX *υἱοὶ Ηλαμάρ* (wo die Silbe *αρ* offenbar aus אחר corrumpirt iſt) Ulf.: **sunjus aillamis antharis** („die Söhne des anderen Elam").

V. 33 בני־לד חדיד ואונו hat große Verwirrung bei den Ueberſetzern hervorgebracht. Vulgata: **Lod; Hedid, Ono.** LXX *Λοδααδίδ καὶ Ωνώ* 'E. A'. *Καλαμωλάλον καὶ Ωνους.* Ulfilas: **lyddomaeis jah onos** das Wort **lyddomaeis** hat offenbar ſchon alle drei Namen in ſich und das **jah onos** ſcheint ſchon in der Ulfilasſeptuaginta Marginalbemerkung geweſen zu ſein.

V. 36 ידעיה ſchreibt LXX **vatic** *Ιεδνά* **alex.** *Ιεδδουα* Ulf.: **aidduins.**

III. Die Numeralia.

Da bei Zahlen am leichteſten ſich Irrthümer uud Fehler einſchleichen, werden wir zwar alle Varianten verzeichnen, die

[1]) x = χ = ch.

der Ulfilas-Text von den andern Vertenten bietet, eine Betonung aber nur auf jene Zahlen legen, die von einem der Vertenten abweichen, mit den anderen aber übereinstimmen. Von diesen Zahlen können wir dann wohl mit einiger Gewißheit behaupten, daß sie sich so im LXX-Codex des Ulfilas vorfanden.

Wie bereits erwähnt, beginnt der Codex mit niun hunda m' e' (945) des 8. Verses. Die Zahlen des Ἔσδρας Α' können hier nicht in Betracht gezogen werden, weil sie zu wesentlich von denen der übrigen Vertenten und denen des masoretischen Textes abweichen.[1])

Vers 12 die Söhne Asgad Ulf.: thusundi hv' u' q' (1776) M, V,[2]) Sept. 1222 (A' 1322).

Vers 14 d. S. Bigvaj Ulf.: tva thusundia j' q' (2066) M, V, Sept. 2056 (A' 2606).

Vers 17 d. S. Besaj U.: t' l' g' (333 M, V, Sept., A' 223.

Vers 22 d. S. Netofa U.: r' m' q' (146) M, V, Sept. 56.

Vers 24 d. S. As maweth Ulf.: r' n' h' (158) M, V, 42 Sept. 43 A' 42.

Vers 26 d. S. Rama und Gaba Ulf.: x' i' σ' (612) M, V, Sepp. 621.

Vers 28 d. S. Bethels und Aj M und V 223 die Sept. τετρακόσιοι εἰκοσιτρεῖς, während Ulfilas in Uebereinstimmung mit Ersteren s' k' g' (223) hat. Ebenso hat Ulf. auch im V. 39 die bessere Version vor sich gehabt.

Die Söhne Harim's sind im mass. Texte und in der Vulgata 1017[3]), in den Sept.: χίλιοι ἑπτά. Ulfilas: thusundi j' z' (1017).

Hingegen v. 41 r' n' h' (158) im Widerspruch mit allen übrigen Texten.

Aus dem Gesagten geht, wie wir glauben, klar hervor, daß der dem Ulfilas vorgelegene Septuagintatext nicht unwesentlich von unseren jetzigen Codeces dieser Uebersetzung verschieden war und wenn wichtigere Schlußfolgerungen aus den hier nachgewiesenen Varianten nicht thunlich sind, so liegt die Sache bei den uns aus Nehemia und der Genesis erhaltenen Stücken anders. Es ist

---

[1]) Dasselbe gilt von dem Register in Nehemia.

[2]) M = Massora, V = Vulgata, A' = Ἔσδρας Α'.

[3]) Maßmann, der diesen Widerspruch des Ulfilas verzeichnet, nennt ihn irrthümlich als auch gegen die Vulgata verstoßend.

bekanntlich dort bei dem Alter der Patriarchen eine Differenz der Zahlen zwischen Septuaginta und Massora, die ihren tiefer liegenden Grund hat. Es wird also gewiß auch von Interesse sein jene Zahlen, die im Ulfilas nicht so variabel sind, als hier im Esra, genauer zu untersuchen. Vor Allem wollten wir uns Gewißheit über die Quellen der Ulfilasversion holen, und dann mit den im Esra geholten Resultaten an die übrigen alttestamentlichen Ueberreste dieser Uebersetzung heranzugehen. Die Mittheilung dieser Untersuchung in diesen Blättern behalten wir uns für nächstens vor.

Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkel'scher Stiftung".

Breslau, am Gedächtnißtage des Stifters, den 27. Januar 1873.

Das Seminar begehet die neunzehnte, an das Andenken seines Stifters, des sel. Commerzienrathes Jonas Fränkel, anknüpfende Gedächtnißfeier. Nur Wenigen ist es wie dem hochherzigen Stifter beschieden, an ihren Namen Segen über die entferntesten Zeiten und Räume hinaus zu knüpfen und in den spätesten Tagen in dankbarer Anerkennung ihrer Leistungen für Göttliches und Menschliches genannt zu werden. Es erzählt unsere Stadt in seinen vielfachen Stiftungen zur Abhülfe menschlichen Leidens, in den von ihm fast für jedes Alter errichteten Zufluchtsstätten von der Menschenliebe, die ihn beseelte; es knüpft sich an sein Andenken gerechte Hochachtung, die ihm auch von den Vätern der Stadt gezollt wurde: ein öffentlicher Platz trägt seinen Namen. Und noch weit über die Grenzen seiner Geburtsstadt hinaus hat er sich ein unsterbliches Denkmal errichtet: durch die Gründung des jüdisch-theologischen Seminars hat er der Glaubenswissenschaft eine Stätte errichtet, deren sie so sehr bedurfte, hier ist zu Theologen sich heranbildenden jungen Männern Gelegenheit geboten, den ihren Beruf als Lebenselement

und Grundbedingung kennzeichnenden Studien in weitem Umfange in Verbindung mit den höheren allgemeinen Wissenschaften obzuliegen, und sich zu würdigen Lehrern und Führern der Gemeinden vorzubereiten. Und das Seminar ist, Dank der Vorsehung, der an es gestellten Aufgabe in bedeutender Weise nachgekommen, und der Name seines Stifters wird in nahen und fernen Gemeinden durch aus der Anstalt hervorgegangene Lehrer und Leiter genannt.

Das nun bald beendigte Jahr kann sich mit voller Berechtigung den vorangegangenen zur Seite stellen, es darf mit Freuden zurückblicken auf die Anerkennung, die die Gemeinden dem Seminar in der Berufung seiner Hörer an den Tag legten. Herr Dr. S. Flaschner aus Böhm.-Leipa wurde von der Gemeinde seiner Vaterstadt zum Rabbiner ernannt. — Herr Dr. A. Frank, Rabbiner zu Saatz in Böhmen, wurde von der Gemeinde zu Linz, Oberösterreich, zum Rabbiner berufen. — Herr Dr. Gronemann aus Garz zum Rabbiner der Gemeinde zu Straßburg in Pr. — Herr Dr. J. Guttmann aus Beuthen O/S. zum Religionslehrer und Hülfsprediger der Gemeinde zu Breslau. — Herr Dr. A. Lewin aus Pinne wurde zum Rabbiner der Gemeinde in Kozmin ernannt. — Herr Dr. Th. Kroner, Director des Lehrerseminars zu Münster. wurde zum Großherzoglich Weimar'schen Landrabbiner ernannt. — Herr Dr. Perlitz aus Smichow bei Prag wurde zum Rabbiner der Gemeinde zu Klattau in Böhmen ernannt.— Herr Dr. B. Rippner aus Lissa zum Rabbiner zu Glogau.

An dem herannahenden Stiftungstage werden die Herren Dr. M. Beck aus Pest, Dr. S. Flaschner aus Böhm.-Leippa, Dr. F. Frankl aus Ung.-Brod, Dr. A. Schwarz aus Tewel in Ungarn, als Rabbiner entlassen werden.

Ueber das zu Ende gehende Jahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirken außer dem Director die Lehrer Professor Dr. H. Graetz, DDr. B. Zuckermann, J. Freudenthal, D. Rosin.

Es hielten Vorlesungen in den

theologischen Disciplinen

Abtheilung I.

Der Director: Talmud statarisch: Tractat Baba batra fol. 111 bis Ende des Tractats. — Talmud cursorisch:

Tractat Chullin fol. 89—118. — Tractat Bechorot fol. 2—14. — Jore Dea c. 53—111. — Mosaisch-talmudisches Eherecht. — Nachtalmudische Responsenliteratur. — Mosaisch-talmudischer Strafproceß. — Schriftliche Ausarbeitung tiefer liegender talmudischer Themata. — Erklärung auserlesener Tractate des jerusalemischen Talmud (privatissimum).

Professor Dr. Graetz: Pentateuch mit dem Commentar des R. Samuel b. Meïr (Raschbam): Schluß von Genesis und Exodus. — Hiob. — Fortsetzung der exegetischen Uebungen, Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen oder selbstgewählten Themata. — Jüdische Geschichte verbunden mit der Literaturgeschichte von der nachexilischen Periode bis zur Zeit des Gaonats. — Nur für die reiferen Zuhörer: Fortsetzung der historischen Uebungen: Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen oder selbstgewählten Themata; Lectüre von Geschichtsquellen.

Dr. Zuckermann: Erläuterungen des Tractats Kiddusch Hachodesch des Maimonides.

Dr. Freudenthal: Erklärung der Metaphysik (Buch L) des Aristoteles. — Religionsphilosophie des Mittelalters: Erklärung des Kusari R. Jehuda Halevi's. — Erklärung des Moreh Nebuchim von Maimonides. — Literaturgeschichte des jüdischen Hellenismus mit besonderer Berücksichtigung der religions-philosophischen Schriften.

Dr. Rosin: Geschichte der Bibelexegese innerhalb der jüdischen Literatur. — Lectüre der älteren Versionen und Commentare zu ausgewählten Stellen von Numeri, erste Hälfte. — Homiletische Uebungen.

Abtheilung II.

Professor Dr. Graetz: Talmud statarisch: Baba Meziah von fol. 65 bis fol. 116 mit Tossaphot und Ascheri. — Cursorisch: Megilla fol. 2—8.

Dr. Freudenthal: Bibelexegese: I. Buch der Könige cap. 7 bis II. Buch cap. 10.

Dr. Rosin: Hebräische Grammatik: Formenlehre. Lehre vom Verbum.

Ferner ertheilten den

Gymnasial-Unterricht

In der ersten Klasse:

Dr. Zuckermann: Geometrie: Trigonometrie. — Arithmetik: Gleichungen zweiten Grades. — Physik: Mechanik der festen Körper.

Dr. Freudenthal: Griechisch: Platon's Protagoras. Grammatik: Syntax. Exercitien und Extemporalien. — Latein: Horatius' ausgewählte Oden. — Geschichte Griechenlands.

Dr. Rosin: Griechisch: Sophokles, Trachinierinnen. — Homer, Ilias, Buch XXIV und I. — Latein: Tacitus, Historien, Buch IV. — Lateinische Stilübungen (Lat. Aufsätze und Exercitien). — Deutsch: Stil- u. Redeübungen. — Geschichte der deutschen Nationalliteratur in deren drei ersten Perioden.

In der zweiten Klasse:

Dr. Zuckermann: Geometrie: Ausmessung geradliniger Figuren. Proportionalität gerader Linien und Aehnlichkeit geradliniger Figuren. Proportionalität gerader Linien am Kreise. — Arithmetik: Potenz- und Wurzelrechnung, Gleichungen des ersten Grades. — Physik: Statik der festen Körper.

Dr. Freudenthal: Griechisch: Xenophons Memorabilien I, 2 bis II, 3. — Grammatik: Formenlehre. Exercitien und Extemporalien. — Latein: Virgil's ausgewählte Eklogen. Aeneis Buch IV. — Geschichte der neuen Zeit von der französischen Revolution bis zum Wiener Congresse. Geschichte des Alterthums: Asiaten und Aegypter.

Dr. Rosin: Griechisch: Homer, Odyssee, Buch VII — XIII. — Latein: Cicero, Pro Sestio. Exercitien und Extemporalien. — Deutsch: Schiller, Braut von Messina; Göthe, Torquato Tasso. Deutsche Aufsätze und Uebungen im freien Vortrage.

Königl. Musikdirektor Berthold leitet den Gesangunterricht.

Das Seminar zählt fünfunddreißig Hörer. Namen und Vaterland bringt das Verzeichniß zu Ende des Berichts.

Das Seminar gedenkt in tiefer Wehmuth des zu Kozmin verschiedenen Dr. David Gerson. Er hatte am Seminar seine

theologischen Studien mit bedeutendem Erfolge gemacht und wurde im J. 1871 als Rabbiner entlassen. Von seiner bedeutenden Befähigung sprechen mehrere Aufsätze und Monographien, auch hat er im J. 1865 den Lehmann'schen Preis errungen. Aber er trug schon lange den Keim des Todes in sich: ein Brustleiden hatte sich des zart gebauten jungen Mannes bemächtigt, gegen das er vergebens Hülfe in Venedig und Monreux suchte. Er kehrte in das elterliche Haus zurück, woselbst ihn am 22. Dezember 1872 der Tod ereilte.

Friede seiner Asche!

In diesem Jahre wurde zur Erlangung des Lehmann'schen Prämienpreises folgende Preisaufgabe gestellt:

Uebersicht und Charakteristik der jüdischen Exegese in Deutschland und Frankreich im Mittelalter.

Es lief eine Arbeit ein, der der Preis zuerkannt wurde. Der der Arbeit beigegebene versiegelte Zettel wird bei der am 27. Januar stattfindenden Feier eröffnet und der Name verlesen werden. — Der Autor der preisgekrönten Arbeit des vorigen Jahres ist, wie der am 28. Januar 1872 eröffnete Zettel ergab, Dr. Adolf Schwarz aus Tewel in Ungarn. Die Preisarbeit zeichnete sich durch Beherrschung des Stoffes, durch die hieraus resultirende Gestaltung zu einem Ganzen und die Eruirung neuer Resultate aus.

Das Seminar beging am 28. Januar die statutenmäßige Gedächtnißfeier des Stifters der Anstalt, des Königlichen Commerzienrathes Jonas Fränkel.

Am 22. März als dem Geburtstage Sr. Majestät des Königs wurde ein feierlicher Gottesdienst in der Seminarsynagoge abgehalten.

Das Seminar registrirt eine neue ihm dieses Jahr einverleibte Stiftung. Freunde und Bekannte des Unterzeichneten haben ihm an seinem siebenzigsten Geburtstage eine namhafte Summe übergeben, die er zu einer ihm beliebigen, nach seinem Namen zu nennenden Stiftung verwenden möge. Unter Mitwirkung des jedes Gute fördernden Curatoriums der Königl. Commerzienrath-Fränkel'schen Stiftungen wurde die Direktor Dr. Z. Frankel'sche Stiftung errichtet, die zum Zwecke hat, aus

dem Seminar als Rabbiner entlassenen Hörern durch die alljährlich zu vertheilenden Zinsen des Kapitals, die Subsistenz in den ersten Jahren der Amtvacanz zu erleichtern. Die Stiftung ist hoch erfreut, schon dieses Jahr nach eingegangener Allerhöchster Genehmigung ihr Wirken begonnen zu haben: es wurde zwei jungen entlassenen Rabbinern je die Summe von 175 Thalern ertheilt, von denen jedoch der eine, der im Laufe des Jahres von einer Gemeinde einen Ruf als Rabbiner erhielt, auf einen bedeutenden Theil verzichtete.

Das Seminar spricht seinen Dank für manche ihm gewordene Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus.

Die zu Breslau am 30. Juni 1872 verstorbene Frau Director Rosa Frankel vermachte dem Seminar ein Legat von 800 Thalern unter folgenden Bestimmungen: 500 Thl. Stipendienstiftung, 200 Thlr. dem Liwjat-Chen-Verein,[1]) 100 Thlr. der Frankel'schen Stiftung.

Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Polen

(Fortsetzung vom Jahrg. 1872. S. 573.)

IV. Ex quibus quoniam patuit Seniores Synagogarum intra Dioecesem nostram reperibilium Thalmudistas manifestatos Contra-Thalmudistis, quod insolitas quasdam ac inauditas, ritibus eorum contrarias, informes, clandestinas demum devotiones antesignano ad hoc quodam Judaeo Frenk ex oris Turcicis consulto conducto, tam in Bonis oppidi Lanckoron, quam etiam alibi locorum, circa invocationem et cultum Sabbathaei Zebbi, tum cujusdam

[1]) Ein Verein, den die Hörer des Seminars im Jahre 1856 zu gegenseitiger Aushilfe und Unterstützung errichteten. Er erwies sich seit der Zeit seines Bestehens als sehr entsprechend.

Barachiae attentant, ac iisdem saltus, tripudia ac commistiones detestandas, cum publico Christi fidelium scandalo et infidelium intromiscent, nunc demum dum super his inculpantur, dogmata quaedam Fidei Catholicae consentanea, quo magis protegantur et foveantur, non tamen vero exhibent, obiecisse, ac super his judicialiter acusasse, neque tamen haec prout se traxerunt, alias per legitimos modos deduxisse, quinimo ipsos ex odio sanioris, quam profitentur et probant, doctrinae, ideo persecutos ac primo se intra anathemate percussos, e synagogis prout et in Responsoriis ad puncta interrogationum ad duodecimum videlicet, contestantur, expulisse, sicque per Russiam et Podoliam provincias Poloniae anathematizatos divagantes, ac oppressos ubique et latitantes, adeo, ut ullam non solum cum Judaeis communionem, verum et ab Christianis tolerantiam habuerint, persecutos fuisse, adeoque in Bonis oppidi Lanckoron de die 27. in diem 28vam Januarii, anno proxime elapso 1756. in domo Leibka Aaronis generis congregatos, ac quatenus a plebe ad nundinas convenire solita non impetantur, seu verius suis ab adversariis ne persequantur velatis fenestris occlusos, ac pro tunc profunda de nocte lectioni sacrae scripturae, tum Psalmodiis vacantes e suggestu et sinistra delatione infidelis, Gerszon loci illius arendatoris, a curia superaggressos, ad eandem per famulos Curiales, tum etiam ipsum Gerszonem, nec non Judaeos alios violenter sequestratos, libros ac scripturas illorum interceptas, quosdam et excussos, tum etiam domum ejusdem Leybka patris familias revisam extitisse, e detentis Judaeum quemdam juniorem Abraamko dictum, ad Generosum Romanowski protunc in Lanckoron praesentem adductum et plagis ad detegendum, quidnam ibi egerint, affectum, etiam ad cantum adegisse, custodiae deditos in crastinum ad opera servilia tum etiam lapides fodiendos impulisse, et dum Gerszoni Generosus Romanowski tam recenter, quod nihil mali in istis Judaeis viderit, quam et in crastinum quod ipsum et Curiam velit litibus intricare opposuerit, eundem ultro se exposuisse, atque nihil haec obfutura replicasse, quinimo ad imponendos ipsis labores, ultro superinduxisse. Tum postquam Seniores variarum Synagogarum, prout Santanoviensis, Smotricensis et loci Lanckoronensis, supervenerint, in institoria melech, eosdem judicium suum adversus in-

stituisse, et ad idem institutum, ipsos divisim fune collo alligato per pedissequum Curialem, cum alio Judaeo balneatore, publice per oppidi forum traxisse, et cum ducti fuerint Judaeos aeteros: Trinitas, Trinitas, clamantes insultasse. Notka itidem Lanckoronensem ad eadem judicia ultro conducendum, per domos turmatim investigasse, terminatisque, (si dici merentur) judiciis, ipsos de oppido Lanckoron pulsos ac pro tunc concussos suis iisque, exquisitis perversis ipsis duntaxat usitatis modis et mediis gravatos et oppressos fuisse. Demum in individuo et specialiter quantum attinet Liber Zbrzezensem incolam, eundem per infideles Judaeos loci Lanckoronensis in eodem oppido Lanckoron ex suggestu Gerszonis, vix non ad internecionem, praecipue per balneatorem Judaeum trucidasse, per Nafftuta, Salanoviensem suum generum Leyba, dictum, conjuge, ac rebus eius propriis, ad aliquot milia ascendentibus spoliasse. Woll item anteactum Seniorem Krzywecensem omni suppellectili ac proprietate spoliatum, de noctu sequestrasse, contra literas salvi Conductus iisdem Contra-Thalmudistis, quo magis tuto ac libere, justitiam consequi valeant, provisas, in contemptum Jurisdictionis ordinariae attentasse, eosque ad Synagogas prout Satanaviae ac in Lanckoron non admisisse, cultores Sabbathai Zebbi prostituendo, palam proclamasse. Porro dum Judaeo Heuszyia instituri loci Lanckoronensis Thalmudista per laboriosum Basilium Knysz ejusdem loci incolam, quod sit cultor Sabbathai Zebbi (quales existimant Contra-Thalmudistas) joco opponebatur se ut talem denegasse ac eum duntaxat, qui in posterioribus crucem exustam habuerit, fuisse talem temere, impie, ac blaspheme, proh dolor! reposuisse, aliasque injurias et violentas tam reales, quam personales intulisse, et per id damna non modica causasse plene patuit, ac ex Inquisitionibus constat.

(Fortſetzung folgt.)

Abhandlungen.

Der mons offensionis auf dem Oelberg.

Auf dem 2720 Fuß über dem Meeresniveau ſich erhebenden Oelberg nimmt man auf ſeinem höchſten Rücken drei Erhöhungen wahr, welche gegenwärtig durch Benennung unterſchieden werden. Die nördliche Kuppe, welche nach Sepp 708 Fuß über dem Kidreon-Thale liegt, wird viri Galilaei genannt, der mittlere, 506 Fuß, wird von den Arabern Abu-Tur genannt, auf dem die Himmelfahrtskirche ſteht, und der dritte wird mons offensionis genannt; er iſt der niedrigſte, nur 422 F. oder eigentlich nur eine Abflachung des Rückens. Die Benennung mons offensionis kommt zuerſt bei Brocardus vor, vom Jahre 1283, und er hat ſeinen Namen von dem Umſtande, daß hier Salomo für ſeine heidniſchen Weiber Götzenhöhen aufgerichtet haben ſoll; die deutſche Ueberſetzung davon iſt „Berg des Aergerniſſes." Conſequent iſt die Legende keineswegs, denn Adrichomius 1590 nennt die nördliche Kuppe mons scandali von demſelben Umſtande. (Vergl. darüber Robinſon Paläſtina II, S. 740, Sepp, Jeruſalem und das heilige Land I, S. 280).

Es ließe ſich aber vielleicht noch ermitteln, auf welche der drei Kuppen Salomo's Toleranz gegen ſeine Weiber die Stätten für den Cultus des Khemoſch und des Milchom und anderer heidniſchen Götzen errichten ließ.

In Könige I, 16, 7—8 ist der Punkt nicht näher bezeichnet. Es heißt bloß: damals, in Salomo's Alter, erbaute er (oder ließ er erbauen) eine Bamah für den Götzen Khemosch Moab's und für Moloch, den Götzen der Ammoniter, auf dem Berg vor Jerusalem (בהר אשר על פני ירושלם). Die Localität scheint zwar in der zweiten Stelle (das. II, 23, 13) präcisirt, wo erzählt wird, daß Josia verunreinigt hat die Bamot vor Jerusalem, welche rechts vom Berge משחית waren, die Salomo für die Astarte, Khemosch und Milkhom erbaut hatte. אשר על פני ירושלים אשר מימין להר המשחית. Hier ist also von dem „Berge des Aergernisses" die Rede und zugleich angegeben, daß er rechts, d. h. südlich gelegen habe. Das war der Anhaltspunkt für die kirchliche Legende, welche Brocardus tradirt hat. Allein bei näherer Betrachtung verflüchtet sich der Beweis. Wenn הר המשחית, eben der **mons offensionis** sein soll, und zwar weil Götzenhöhen darauf erbaut waren, so bleibt die nähere Bezeichnung dunkel: „rechts vom Berg des Aergernisses" scil. standen die Götzenhöhen. Dann müßte gerade eben der rechts oder südlich vom **mons offensionis** gelegene Punkt eigentlich **mons offensionis** genannt werden, nicht die nördlich davon gelegene unschuldige Kuppe. Anstatt zu orientiren, führt die Beschreibung irre. הר המשחית kann also unmöglich „Berg des Aergernisses" bedeuten. Bekanntlich wird in der talmudischen Literatur der Oelberg הר המשחה genannt, weil משחה in der späteren Sprache Oel bedeutet. Es scheint, daß der Berg schon zu Josia's Zeit diesen Namen führte, und der monotheistische Spott hat ihn **per antiphrasin**: הר המשחית genannt. Die Benennung bezog sich aber nicht auf einen einzelnen Punkt oder eine Kuppe, sondern auf den ganzen Berg. Dann ist die nähere Bezeichnung מימין להר המשחית verständlich; es bedeutet: rechts vom Oelberg. Dann wäre aber die Legende erst recht bestätigt, daß der rechts gelegene Gipfel des Oelberges der Punkt war, auf dem die Götzenhöhen gestanden hätten! Doch nicht. Es kommt eben darauf an, nach

welcher Orientirung das „Rechts und Links" bezeichnet wird. Bei Bezeichnungen, welche den Raum des Tempels betreffen, bedeutet rechts (ימין) stets den Norden, weil der Eingang vom Osten war, und die Nordseite den Eintretenden rechts lag. So kann auch in diesem Verse rechts: Norden bedeuten, der Tempel als Orientirungspunkt genommen.

Ziehen wir eine dritte Stelle in der Geschichtserzählung hinzu, welche ebenfalls von diesem Punkte spricht, aber nicht beachtet wurde. Von David wird erzählt (Samuel II, 15, 30—32), daß er bei der Flucht vor Absalom weinend den Oelberg bestiegen, und als er bis zur Spitze des Oelberges gekommen war, sei ihm Chuschaï entgegen gekommen. Dabei befindet sich ein höchst auffallender Zusatz: ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים. Was soll dieser Zug bedeuten: „wo er sich vor Gott niederwarf?" Die gangbare Erklärung befriedigt keineswegs. Sie lautet: David pflegte von diesem Punkte aus sich vor Gott niederzuwerfen oder ihn anzubeten. Mehrere sachliche und sprachliche Einwendungen lassen sich gegen diese Auslegung machen. 1) Hat denn David so oft den Oelberg bestiegen, daß er von hier aus die religiöse Verehrung bethätigt haben sollte? Zu Fuß ist es beschwerlich, zumal für einen König den Oelberg zu besteigen, und auf einem Maulthiere hat David wohl nicht so oft den Oelberg besichtigt. Einen schönen Rundblick zu genießen, den man allerdings von diesem Berge haben kann, war nicht Sache der antiken Menschen. 2) Religiöse Verehrung pflegte man im Alterthum nur an heiligen Stätten zu bethätigen, und die Spitze des Oelberges hatte keineswegs diesen Charakter. Von Ferne verbeugte man sich nicht vor Gott. 3) Aber selbst das zugegeben, so hätte es hier lauten müssen משם אשר ישתחוה, „von wo aus er sich verbeugte," aber nicht שם. 4) Endlich wird in der ganzen Erzählung von Davids Flucht Gott mit dem tetragrammatischen Namen bezeichnet, oder wie die Zerstückler der

heiligen Schrift sagen: der Jehovist sei der Verf. derselben gewesen, und nur in diesem Passus steht אלהים.

Bei Betrachtung dieser Momente drängt es sich von selbst auf, daß אלהים hier nicht Gott, sondern Götter bedeutet, „David kam zur Spitze, wo man sich vor Göttern niederwirft“ [1]) d. h. er kam zum Punkte, wo die Anhöhen der Götzen standen, welche Salomo errichtet hatte. Der Verf. dieser Erzählung oder des zweiten Buches Samuel kannte bereits die Thatsache, daß auf dem Oelberg Götzenaltäre standen, und er will damit ganz genau den Punkt angeben, wo Chuschai dem fliehenden König entgegen gekommen ist.

Merkwürdiger Weise faßt auch der Talmud oder der Babylonier Rab diesen Passus auf dieselbe Weise auf, daß hier אלהים Götzen bedeuten. Es heißt (Synhedrin p. 107 a): בקש דוד לעבוד עבודה זרה שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים. Der Beweis, daß hier von Götzen die Rede sei, ist zwar agadisch geführt und weit entfernt zu überzeugen. Aber die Auslegung ist richtig. Hätten wir eine vollständige talmudische Masora, so wäre wohl darin angegeben, daß hier אלהים nicht heilig (קדש), sondern profan (חול) sei. —

Aus dieser Stelle wissen wir also, daß die Salomonischen Götzenhöhen auf einer Spitze oder Kuppe des Oelberges erbaut waren. Es war religiöser Brauch der heidnischen Culte, die Höhen und Altäre auf den höchsten Spitzen der Berge aufzurichten (vergl. Hosea 4, 13; Ezech. 6, 13). Durch diese Betrachtung ist so viel gewonnen, daß die von Brocardus überlieferte kirchliche Legende und die noch heutigen Tages übliche Bezeichnung, daß die südliche Abflachung des Oelberges die Stätte der Culte für Salomo's heidnische Weiber gewesen sei, durchaus falsch ist. Dieser Punkt darf am allerwenigsten mons offensionis genannt

---

[1]) אשר ישתחוה kann auch die vergangene Zeit bedeuten; in Relativsätzen wird öfter die Imperfect-Form für das Präteritum gebraucht.

werden; er ist, wie oben nach Sepp angegeben, fast um 300 Fuß niedriger als die nördliche Spitze und um 200 F. niedriger als die mittlere Kuppe. Nur auf einer dieser beiden Höhen können die Götzenaltäre errichtet gewesen sein. Es läßt sich noch einigermaßen fixiren, welche von den beiden Kuppen, der sogenannte viri Galilaei oder Abu-Tur, diejenige war, über welche David auf seiner Flucht aus Jerusalem seinen Weg eingeschlagen hat, und also diejenige, wo die Götzenaltäre standen.

Vorausgeschickt muß werden, daß die nördliche Spitze von der mittlern etwa eine englische Meile entfernt ist, d. h. ¼ geographische Meile = 5—6000 Fuß (Robinson das. S. 42). Auch eine andere Thatsache muß vorausgeschickt werden, daß David seine Flucht aus Jerusalem so viel wie möglich beschleunigt hat, um nicht von seinem verruchten Sohne eingeholt zu werden. Er hat also den kürzesten Weg eingeschlagen, um zu einem Haltepunkt zu gelangen. Dieser war, wie in der Erzählung von der Flucht öfter angegeben ist, die Wüste am Jordan oder die Sandstrecke zwischen Jericho und dem Jordan: בערבות המדבר gleich בערבות הירדן oder בערבות יריחו. Er hat also, um von Jerusalem zum Jordan zu gelangen, eine nordöstliche Richtung einschlagen müssen.

Im Verlaufe wird erzählt (Samuel II, 16, 1): Als David von der Spitze des Oelberges ein wenig weiter gezogen war, sei ihm der falsche Ziba, der Verwalter der Güter des Hauses Saul, mit seinen Söhnen und Sklaven entgegen gekommen. Entgegengekommen heißt, er ist von einer entgegengesetzten Richtung mit David zusammen gekommen. Ziba wohnte wahrscheinlich in Gibeat-Saul, in der Residenz des Benjamitischen Königs, wo dessen Felder lagen, die der Obersclave zu bewirthschaften hatte. Er hatte vermuthet, daß David durch seinen rebellischen Sohn in Bedrängniß gerathen konnte, und kam ihm also von Gibea entgegen. David hat endlich jede Stadt vermieden, um nicht von den Einwohnern verrathen zu werden, in welcher Richtung er seinen Weg

genommen und verfolgt werden könnte. Nur das Städtchen Bachurim passirte er, wahrscheinlich weil es nicht umgangen werden konnte, und hier wurde er von einem rabiaten Benjaminiten beschimpft.

Könnte man die Lage von Bachurim, so wäre David's Weg von Jernsalem zum Jordan gefunden; allein sie ist noch nicht ermittelt. Nur so viel steht fest, daß Bachurim zwischen Gallim und Jerusalem lag. Denn Davids Frau Michal, welche Saul nach seinem Zerwürfniß mit David, dem Palti aus Gallim gegeben hatte (das. I, 25 44) wurde ihm durch Abner wieder zugeführt. Ihr zweiter Gatte Palti begleitete sie von Gallim bis Bachurim, wo ihm Abner bedeutete, umzukehren (das. II, 2, 10). Gallim oder En-Gallim lag, wie es scheint, südlich von Rama und Gibeat Saul, in einer Richtung mit Anatot und zwei andern Städten, die nicht ermittelt sind, nämlich 'Anija (oder Ananija)[1]) und Laisch. Denn Jesaia, welcher den Zug eines assyrischen Eroberers auf Jerusalem zu beschreibt, und die Städte warnt, durch welche der Zug gehen könnte, nennt nach Geba, Rama und Gibeat-Saul die vier folgenden: צהלי קול בת גלים הקשיבי לישה עניה ענתות (10, 30). „Klage mit deiner Stimme, armes Gallim, lauschte nach Laisch, nach Anijah, nach Anatot." Folglich lag Bachurim, das wie angegeben, südlich von Gallim lag, Jerusalem näher als Anatot. Von Jerusalem nach Anatot beträgt in gerader Richtung die Entfernung 1 Stunde 40 Minuten. Folglich kann die Entfernung von Bachurim nach Jerusalem nicht mehr betragen haben, als etwa von Nob (Isawijah), das 50 Minuten entfernt lag; Bachurim muß also nicht weit von Jerusalem nordöstlich gelegen haben. Auch aus der Erzählung von Jonathan

[1]) עניה ist kein Verbum, wovon es keine Form hat, und noch weniger ein Adjektivum, sonst hätte es hinter ענתות stehen müssen, sondern es ist Stadtname, eine andere Form für 'Ananija. In Nehemia 12, 32 werden als nach bei einander aufgeführt: ענתות נב עננה. Für das Letztere steht in Jesaia עניה.

und Achimaaz, welche sich an der Quelle Rogel versteckt hielten, um David Kunde zu hinterbringen, und dort entdeckt, eilig nach Bachurim liefen, um sich dort zu verbergen (S. II, 17, 17—20), geht hervor, daß Bachurim nicht weit von Jerusalem war und zwar in nordöstlicher Richtung nach dem Jordan zu.

Wenn David also eilig von Jerusalem nach Bachurim gelangen wollte, mußte er den kürzesten Weg dahin auswählen, und dieser ging nur über die nördlichste Spitze des Oelberges. Der Weg über die mittlere Kuppe wäre ein kleiner Umweg gewesen, der ihn wenigstens, bei den langsamen Schritt mit Frauen und Kindern, um eine halbe Stunde aufgehalten hätte, und in Verzug lag Gefahr. Vom Oelberg zog David mit seinem Gefolge nach Bachurim, und von hier nahm er seinen Weg durch einen südlichen Seiten-Wady, der in den großen Wady Kelt führt, und auch diesen muß er passirt haben, weil er in gerader Richtung nach der Gegend von Jericho und der Jordan-Sandwüste führt. Er brauchte daher nicht den beschwerlichen Weg über die Berge einzuschlagen, welche seine Flucht nur verzögert hätten.

Es folgt also mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Nordkuppe des Oelberges oder der Punkt, welcher früher aus unbekannten Gründen Galiläa genannt wurde, und gegenwärtig viri Galilaei benannt wird, der Platz war, wo Salomo die Altarhöhen für Asterte, Khemosch und Milkom errichten ließ. Es ist auch nicht denkbar, daß er die Mitte des Oelberges dazu ausgewählt haben sollte, denn dieser lag dem Tempel auf Morija gerade gegenüber. Die Götzenstätten konnten also von den Tempelbesuchern in jedem Augenblick gesehen werden, was gewiß ein großes Aergerniß gegeben hätte. Wenn Salomo sich auch im Alter die Schwäche zu Schulden kommen ließ, die Götzenhöhen seiner Weiber zu toleriren, so hat er gewiß Anstand genommen, diese gerade dem Tempel gegenüber errichten zu lassen. Die Legende, welche die nördliche Kuppe des Oelberges mons

scandali oder mons offensionis nennt, hat demnach viel für sich. Die Bezeichnung מימין להר המשחית, „rechts," d. h. wie oben angegeben, nördlich auf dem Oelberge, paßt sehr gut dazu.

Justinus Martyr und die Agada.

Von

Dr. Alexander Heinrich Goldfahn.

(Fortsetzung.)

8) Dial. c. 36, p. 120 sagt Justin, daß die jüdischen Exegeten behaupten, der 24. Ps. *εἰς ἡσθι . . . εἰς Σολομῶνα, ὅτε εἰσέφερε τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου εἰς τὸν ναὸν ὃν ᾠκοδόμησεν.* — Diese Agada kommt mehrere Mal im Talmud und den Midraschim vor (Sabb. 30 a; Moed Katan 9 a; Synh. 107 b; Midr. Tanchuma zu 2 M. 7, 1, pag. 96 a; Midr. Thil. und Jalkut Schimeoni a. l.; Rabba zu 2 M. cap. 8, p. 96 d, zu 4 M. cap. 14, pag. 212 c und cap. 15, pag. 217 d—218 a). Ich theile sie nach der Recension der zuletzt genannten Stelle mit, weil diese der Relation Justin's am meisten entspricht. An den übrigen Stellen tritt dieses Moment mehr oder minder zurück durch die Beimischung einer andern Agada, der es um die Glorification David's zu thun ist. Ich habe aus diesem Grunde ausnahmsweise sämmtliche Stellen verzeichnet. זה שאמר הכתוב: שאו שערים ראשיכם. בשעה שהכנים שלמה את הארון למקדש אמר: שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם שהיו הפתחים שפלים ואמר הנשאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד. אמרו השערים: מי הוא זה מלך הכבוד? מיד בקשו השערים לירד עליו ולרוץ את ראשו אלולי שאמר, י צבאות הוא

מלך הכבוד סלה. וחזר ואמר י׳ עזוז וגבור י׳ גבור מלחמה שאו ראשיכם. אמר להם התגדלו שמלך הכבוד עליכם. מיד חלקו לו כבוד ונשאו עצמן ונכנס הארון אמר להם הקב״ה (= הקדוש ברוך הוא) אתם חלקתם לי כבוד חייכם כשאני אחריב את ביתי אין אדם שולט בכם. תדע שכל כלי המקדש גלו שנאמר: ויתן י׳ בידו את יהויקם מלך יהודה ומקצת כלי בית האלהים. אבל שערי בית המקדש במקומן ננעזו שנאמר טבעו בארץ שעריה

Das ist, was die Schrift sagt: erhebet euere Häupter, ihr Thore! Als Salomo die Lade (der Gesetzestafeln) in das Heiligthum tragen wollte, da sagte er: erhebet, ihr Thore! euere Häupter! und erhebet euch, Pforten der Ewigkeit! damit einziehe der König der Herrlichkeit. Da fragten die Thore: wer ist der König der Herrlichkeit? Sofort wollten die Thore auf ihn stürzen, um ihm sein Haupt zu zerschmettern, wenn er nicht gesagt hätte: Gott, Zebaoth, Er ist der König der Herrlichkeit Selah! (Ps. 24, 7, 10). Er sagte ferner:[1]) Gott ist ein Starker und Held; Gott ist ein Held im Kriege. Erhebet euere Häupter! d. h. er sagte zu ihnen: erweitert euch! denn der König der Herrlichkeit steht vor euch. Sofort erwiesen sie ihm (Gott) Ehre und erhoben sich und die Lade zog ein. Da sagte Gott (wörtlich: der Heilige, gepriesen sei er!) zu ihnen (den Thoren): ihr habet mir Ehre erwiesen wahrhaftig (wörtlich: bei eurem Leben), wenn ich mein Haus zerstören werde, so wird kein Mensch über euch Macht haben. Zum Beweis (wörtlich: erkennen wirst du, daß) diene, daß alle Gefäße des Heiligthumes in die Verbannung geführt wurden, denn so steht geschrieben (Daniel 1, 2). Der Herr gab in seine (Nebukadnezar's) Hand Jehojakim, den König von Juda und einen Theil der Gefäße des Gotteshauses, aber die Thore des Heiligthums wurden an ihrer Stelle verborgen denn so steht geschrieben (Klagl. 2, 9): In die Erde sanken ihre Thore. Den Ausgangspunkt der immer weiter und weiter sich ausspinnenden Sage bildet die Sage, daß

---

[1]) וחזר heißt hier nur: ferner, was die Commentatoren nicht erkannt haben.

die Thore des Heiligthums in die Erde versanken. Vgl. Midr. Rabba zu Klagl. l. c. pag. 53 d: In die Erde sanken ihre Thore. R. Huna tradirte im Namen des R. José: Die Thore erwiesen Ehre der Lade, deshalb hatte der Feind keine Macht über sie; das ist, was geschrieben steht (Ps. 24, 7, 9): Erhebet, ihr Thore! euere Häupter. Deshalb sanken in die Erde ihre Thore. — Schließlich bemerken wir noch, daß **Justin Dial. cap. 85, pag.** 292 in Bezug auf die besprochene Psalmstelle 24, 7—10 bemerkt, *εἰς τὸν Ἐζεκίαν τολμῶσί τινες ἐξ ὑμῶν ἐξηγεῖσθαι εἰρῆσθαι, ἄλλοι δὲ εἰς Σολομῶνα.* — Die *ἄλλοι* kennen wir schon; für die *τινάς* kann keine Agada nachgewiesen werden. Es ist möglich, daß man diese Verse insofern auf Hiskia bezogen, inwiefern man diese Verse überhaupt auf den Messias bezogen hatte. So z. B. Midr. Rabba z. 4 M. cap. 15, pag. 218 a unmittelbar nach den oben citirten Worten: מרו׳ צבאות הוא מלך הכבוד סלה? שהוא חולק ליריאיו מכבודו. כיצד? . . . ולמלך המשיח והלביש לבושו. שנאמר הוד והדר תשוה עליו. Was bedeutet der Spruch: Der Ewige, Zebaoth ist der König der Ehre (Ps. 24, 10)? Er theilt denen, die ihn ehren, mit von seiner Ehre. Auf welche Weise? . . . . und dem Messias legte er sein Kleid an; denn so steht geschrieben: Hoheit und Majestät legst Du auf ihn (Ps. 21, 6). In Folge der Disputationen, in denen die Christen auf solche Stellen besonders Gewicht legten, sah man sich genöthigt, der Phantasie Schranken zu setzen und zur nüchternen Exegese zurück zu kehren. Eine große Anzahl messianischer Stellen wurden sodann auf Hiskia bezogen, wie wir weiter unten sehen werden.

9) **Dial. cap. 38, pag.** 124 sagt Tryphon: *ὦ ἄνθρωπε, καλὸν ἦν πεισθέντας ἡμᾶς τοῖς διδασκάλοις, νομοθετήσασε μηδενὶ ἐξ ὑμῶν ὁμιλεῖν, μηδέ σοι τούτων κοινωνῆσαι τῶν λόγων.* **L. l. cap. 112, pag.** 378 beklagt sich Justin über die jüdischen Lehrer, *ἡμῶν ἐξηγουμένων παραγγέλλουσιν ὑμῖν μηδὲ ὅλως ἐπαίειν μηδὲ εἰς κοινωνίαν λόγων ἐλθεῖν.* Dieser Anordnung gedenkt

auch der Talmud einigemal. Babyl. Ab. Sara 17 a: — הרחק מעליה דרכך ו מינות. — Entferne von ihr (der Fremden) deine Wege, das bezieht sich auf das Christenthum; l. l. 27 b — לא ישא ויתן אדם עם המינים: Es verkehre Keiner mit den Christen (vgl. Jeruschalmi Sabb. 14 d; Ab. Sara 40 d—41 a). Wie ich aber in meiner erwähnten Abhandlung (Frankel-Graetz Mtsschr. 1870, S. 173) bereits nachgewiesen habe, galt diese Verordnung nur für minder Unterrichtete, denen aus der Proselytenmacherei Gefahr drohte. Man hatte die Macht des Gegners nicht unterschätzt, darum wollte man nur gewaffnet ihm entgegen treten. Dies sprechen die Rabbinen auch deutlich aus. Ab. Sara 27 b שאני מינות דמשכא: Um das Christenthum ist es anders, denn es zieht an. R. Elieser b. Hyrkanos, der wegen seines freundschaftlichen Verkehrs mit den Christen selbst für einen Christen gehalten wurde und in Folge dessen beinahe das Martyrerthum erlitten hätte (Graetz, Gnosticism. p. 24; Gesch. IV 2 A. S. 48) stellt es an Macht der (Römer)-Herrschaft gleich: הרחק מעליה דרכך ו מינות ואל הקרב אל פתח ביתה ו הרשות. Entferne von ihr deine Wege (Spr. Sal. 5, 8), das bezieht sich auf das Christenthum; und nahe nicht der Thüre ihres Hauses, das bezieht sich auf die (Römer)-Herrschaft (Ab. Sara 16 b; 17 a). Eine andere Agada gibt (l. l.) eine Schilderung der Proselytenmacherei, indem sie gleichfalls das Christenthum mit der (Römer)-Herrschaft zusammenstellt: לעלוקה שתי בנות: הב, הב. מאי הב, הב? קול גיהנם צועקת ואומרת: הביאו לי שתי בנות שצועקות ואומרות בעולם הזה הבא! הבא! ומאן נינהו? מינות והרשות. Aluka gehören zwei Töchter: Gib! Gib! (Spr. Sal. 30, 15). Was bedeutet Gib! Gib!? Eine Stimme des Gehinnom ruft und spricht: bringet mir zwei Töchter, die in dieser Welt rufen und sprechen: Gib! Gib! Und wer sind sie? das Christenthum und die (römische) Herrschaft. Bemerkenswerth ist, wie man katholischerseits sich solcher Interpretationen bemächtigte, um sie gegen das Heidenthum und den Gnosticismus zu verwenden. Zu der ange-

führten Erklärung von Spr. Sal. 5, 8 hat Graetz (Gnostic. p. 21, Note 16) bereits eine Parallele beigebracht. Wir wollen hier eine andere polemische Interpretation, die unmittelbar auf die zuletzt angeführte folgt, mit einem (angeblichen) Ausspruche Petri in den judenchristlichen Recognitionen (Lib. II, cap. 72, pag. 75 ed. Gersdorf) zusammenstellen. Anlehnend an Spr. Sal. 2, 19 wird gesagt: כל הפורש ממינות מיית. Wer sich vom Christenthume lossagt, muß sterben. Damit vergleiche man die Worte Petri (l. l.): **Amant . . . . . videbitur magis necare eum et homicidii crimen incurrere.**

10) Dial. c. 40, p. 132: *Καὶ οἱ ἐν τῇ νηστείᾳ δὲ τράγοι δύο ὅμοιοι κελευσθέντες γίνεσθαι, ὧν ὁ εἷς ἀποπομπαῖος ἐγίνετο, ὁ δὲ ἕτερος εἰς προσφοράν, τῶν δύο παρουσιῶν τοῦ Χριστοῦ κατηγγελία ἦσαν κ. τ. λ.* (Vgl. cap. 111, pag. 372). Es ist bereits von den Herausgebern Justin's (vgl. Otte n. 9) bemerkt worden, daß er einer jüdischen Tradition folgt, wenn er behauptet, die beiden Böcke des Versöhnungstages müßten einander gleich sein. Ungenau ist's aber, wenn gesagt wird, daß die Mischna Joma Kap. 6 Mischna 1 lehre, daß die beiden Böcke gleich sein mußten (debere).[1]) Im Gegentheil, sagt die Mischna ausdrücklich; wenn sie einander nicht gleich waren, so hatte dennoch der Akt seine Gültigkeit. Die Worte der Mischna lauten, wie folgt: שני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהן שוין: במראה, ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד. ואף על פי שאין [S. und J. נן] שוין כשרין [S. und J. שוין כשרין] לקח אחד היום ואחד למחר כשרין . . . . .

Die beiden Böcke des Versöhnungstages sollten einander gleich sein an Farbe, Wuchs und Geldwerth, und auch gleichzeitig gekauft werden. Waren sie einander nicht gleich, so waren sie dennoch tauglich; kaufte er den e i n e n heute und den a n d e r n morgen, so sind sie dennoch tauglich (vgl. Sifra z. 3 M. 16, 5). Auch scheint es, daß diese typologische Auslegung d e r

[1]) מצוה bedeutet: es ist passend, wünschenswerth, schicklich.

Gleichheit der beiden Böcke „auf den Einen Jesus“ schon vor Justin in den christlichen Kreisen eine allgemein geläufige gewesen war, da R. Akiba, der im Bar-Kochba-Kriege das Märtyrerthum erlitten, dieselbe höchst wahrscheinlich bereits berücksichtigt. Auf die Frage seiner Schüler, ob man, in dem Falle, daß das Loos den zur linken Seite des Priesters stehenden Bock zur Opferung in dem Tempel bestimmte, die Böcke ihre Stellungen wechseln lassen soll, antwortet er nämlich: אל תתנו מקום למינין לרדות, gebet den Christen keine Gelegenheit zum Angreifen! (Joma 40 b). Die Christen würden eine solche beliebige Umtauschung der beiden Böcke zum Beweise für ihre typologische Deutung benützen. Nach Raschi l. c. jedoch soll dies nur eine Warnung sein, vorsichtig in ihren Entscheidungen zu sein, damit ihnen von den Christen nicht vorgeworfen werde, sie handelten nach bloßer Willkür (Raschi Schlagwort: אל תתנו מקום למינין: Talm. Babyl. ed. Venet. להלמידי ישו הנוצרי החולקים על התורה לרדות ולמשול בהן לקפח אתכם בדברים שיאמרו: לפי רצונם הן עושין הכל). Vgl. Semisch Just. Martyr 2, 45, N. 1.

11) **Dial. cap. 55, pag. 176—178**, sagt Tryphon, Justin möge ihm beweisen, daß die Propheten außer dem Schöpfer des Alls noch einen Gott anerkennen, er hüte sich aber, als einen Beweis anzuführen *τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ἃ γέγραπται τοῖς ἔθνεσι συγκεχωρηκέναι τὸν θεὸν ὡς θεοὺς προσκυνεῖν. καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ ὥσπερ χρώμενοι προφῆται πολλάκις λέγουσιν ὅτι ὁ θεός σου θεὸς τῶν θεῶν ἐστι καὶ κύριος τῶν κυρίων προστιθέντες ὁ μέγας καὶ ἰσχυρὸς καὶ φοβερὸς πολλάκις. Οὐ γὰρ ὡς ὄντων θεῶν ταῦτα λέγεται, ἀλλ' ὡς τοῦ λόγου διδάσκοντος ἡμᾶς ὅτι τῶν νομιζομένων θεῶν καὶ κυρίων ὁ τῷ ὄντι θεὸς, ὁ τὰ πάντα ποιήσας, κύριος μόνος ἐστίν. Ἵνα γὰρ καὶ τοῦτο ἐλέγξῃ τὸ ἅγιον πνεῦμα, διὰ τοῦ ἁγίου Δαυὶδ εἶπεν; Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, νομιζόμενοι θεοί, εἴδωλα δαιμονίων εἰσίν, ἀλλ' οὐ θεοί.* Aehnlich findet sich in der Mechilta z. 2 M. 20, 3, **pag. 74 b**: וכי אלהות הן? והלא כבר נאמר: ונתן את

אלהיהם באש כי לא אלהים המה? אלא שאחרים קוראין אותם אלהות. (Du sollst keine fremde Götter haben): Sind es denn Gottheiten? Heißt es nicht bereits in der h. S. (Jes. 37, 19): „Und (die Könige von Aschur) gaben preis dem Feuer ihre Götter (nämlich die der eroberten Länder), weil sie keine Götter sind? Deßhalb muß das Verbot so aufgefaßt werden: Du sollst diejenigen nicht haben, die die fremden Gottheiten nennen (also s. v. a. אלהי אחרים, wie die Commentatoren bemerken).[1]) Beachtenswerth ist, was Justin über Deuternom. 4 19, dem Tryphon in den Mund legt (vgl. was Justin cap. 121 pag. 408 selbst sagt). Man ersieht daraus, daß bereits damals im griechischen Texte die Variante nicht mehr zu lesen war, die nach der Mechilta z. 2 M. 12, 40, pag. 19 b (vgl. Jeruschalmi Megilla 71 d; Babli ibid 9 a; Soferim cap. 1 § 7, 8 Frankel Vorstudien zur LXX, § 4) an unserer Stelle gestanden haben soll, nämlich anstatt: חלק ... לכל העמים, wie der hebräische Text und die Septuaginta übereinstimmend haben חלק . . להאיר לכל העמים. Hätte Justin von dieser Variante gewußt, so würde er, bei der Wichtigkeit, die die Stelle für ihn hat (vgl. cap. 121, pag. 408) die Gelegenheit nicht versäumt haben, den Juden eine Rüge zu ertheilen.[2]) Darum ist jedoch die Geschichtlichkeit des Berichtes der Mechilta (um 150 u. Z. redigirt) nicht in Frage gestellt, da die Mechilta (und ebenso der Jeruschalmi) von einer Abschrift des Orginaltextes spricht, wie Frankel l. c. evident nachgewiesen hat; der Orginaltext war aber bekanntlich für Justin ein versie-

---

[1]) Bei: ὥσπερ χρώμενοι oder wie mit Sylburg richtiger zu lesen ist: παραχρώμενοι προφῆται wird man an das talmudische גדול כח הנביאים erinnert. Auch das προστιθέντες . . . . πολλάκις ist schleppend. Vielleicht denkt Justin an: תשובתן בצידן. (Jer. Ber. 12 d. u. Par.)

[2]) Man darf nicht einwenden, diese Variante habe zufällig in Justin's Exemplar der LXX gefehlt; denn wie aus mehreren Stellen des Dial. besonders cap. 72, pag. 248: καὶ ἐπειδὴ αὕτη ἡ περικοπή . . . . . ἔτι ἐστὶν ἐγγεγραμμένη ἔν τισιν ἀντιγράφοις κ. τ. λ. sich ergiebt, hat Justin mehrere Exemplare zu Rathe gezogen.

geltes Buch. Der Zusatz von להאיר sollte dem Schlusse vorbeugen, den Justin cap. 121, pag. 408 in der That zieht: *τὸν ἥλιον ὁ θεὸς ἐδεδώκει πρότερον εἰς τὸ προσκυνεῖν αὐτόν*, so daß ein Götzendiener, der ein „Früher" und „Später" nicht anerkennen mochte, die Berechtigung seines Cultus aus unserer Bibelstelle beweisen konnte.

12) **Dial cap.** 56, **pag.** 182 sagt Tryphon in Bezug auf die Engel, die Abraham erschienen sind: *ὥπτο μὲν αὐτῷ ὁ θεὸς πρὸ τῆς τῶν τριῶν ὀπτασίας. εἶτα οἱ τρεῖς ἐκεῖνοι, οὓς ἄνδρας ὁ λόγος ὀνομάζει, ἄγγελοι ἦσαν, δύο μὲν αὐτῶν πεμφθέντες ἐπὶ τὴν Σοδόμων ἀπώλειαν, εἷς δὲ εὐαγγελιζομενος τῇ Σάῤῥᾳ, ὅτι τέκνον ἕξει, ἐφ' ᾧ ἐπέπεμπτο, καὶ ἀπαρτήσας ἀπήλλακτο.* Als entsprechende Agada zu unserer Stelle hat Prof. Graetz in seinem schon genannten Artikel: die hagadischen Elemente u. s. w. angeführt: Babha Mezia 86 b: מאן נינהו שלשה אנשים? מיכאל וגבריאל ורפאל. מיכאל שבא לבשר את שרה; רפאל שבא לרפא את אברהם; גבריאל אזל למיהפכה לסדום. והא כתיב: ויבאו שני מלאכים סדומה בערב? ראזל מיכאל בהדיה לשיבויה ללוט. דיקאנמי [דכתיב]: ויהפך את הערים האל ולא כתיב: ויהפכו. Wer sind die drei Männer? Michaël, Gabriël und Refaël. Michaël kam, um Sara die Botschaft zu bringen, Refaël, um Abraham zu heilen; Gabriël ging Sodom zu zerstören. Wenn aber 1. M. 19, 1 von zwei Männern die Rede, so ist dies so zu verstehen, daß Michael mit ihm (Gabriël) ging, um Lot zu retten. Deshalb heißt es auch weiter: Er zerstörte diese Städte, und nicht sie zerstörten. Genauer entspricht der justinischen Relation die des Midrasch Genesis Rabba cap. 50, pag. 44 d: מיכאל אמר בשורתו ונסתלק. גבריאל נשתלח להפוך את סדום. ורפאל להציל את לוט. Michaël sagte seine Botschaft und entfernte sich. Gabriël wurde geschickt Sodom zu zerstören und Refael, um Lot zu retten.[1]) Am genauesten stimmt die

[1]) Die Vermuthung, daß *ἀπαρτίσας* statt: *ἀπαρτήσας* zu lesen sei, wird durch das אמר בשורתו unterstützt. Die Tossaphoth s. v. והוא

Relation des Josephus, die Thirlbius verglichen hat, mit der justinischen überein. An solchen Variationen der Agadoth fehlt es auch sonst nicht in den ag. Sammelwerken. So bezieht ein Tannaï den Vers 3 [1 M. 18] auf Gott (Schebuoth 35 b), der nach Vers 1 gleichzeitig erschienen war, welcher Ansicht sich noch andere Tannaïten (ibid) und Amoraïm (Sabb. 127 a) anschließen; nach einer anderen Ansicht (ibid) hingegen bezieht sich die Anrede: „Mein Herr" auf Michael, den angesehensten unter den drei Engeln (Midr. Rabba z. St.), der deshalb auch in der Mitte ging (Joma 37 a Derech Erez cap. 4). — Justin aber läßt Tryphon die Erscheinung Gottes auf einen früheren (προ) von der Erscheinung der Engel getrennten Moment verlegen, um ihn dann zum Geständnisse zu bringen, daß Gott, der offenbar redend eingeführt wird (Vers 13, 14) einer von den drei Engeln war (l. l. pag. 184.) [1])

13) Dial. cap. 57, pag. 194 sagt Tryphon in Bezug auf das Essen der Engel (1 M. 18, 8): *Δυνατὸν καὶ ταῦτα οὕτω*

---

haben ihrer harmonistischen Weise getreu, die beiden widersprechenden Agadoth auszugleichen versucht, aber mit wenig Glück. Der Grund zu den Variationen der Agadoth ist ethischer oder historischer Natur. Bei der vorliegenden Agada kommt hinzu, daß der Midrasch Rabba die genaueren palästinensischen Quellen benützte vgl. Frankel, Einleitung in d. jerus. Talmud 51 b), während dem b. Talmud eine ungenaue Relation zugekommen war (vgl. Frankel l. l. 51 a). Das jer. Targum hat den Midrasch Rabba benutzt. Die Tossaphoth l. l. haben das genannte Targum nicht gekannt. Vgl. Tossaphoth l. l. am Ende mit j. T. zu 19, 16,

[1]) Die Meinungsverschiedenheit Scheb. 35 b beruht eben auf einer Variation der zu Grunde liegenden Agadoth. Derech Erez cap, 4 sind beide Variationen unserer Agada zu einer zusammengezogen. Ein Leser merkte dies, weshalb er für: 1. M. 18, 3 setzen wollte: 1. M. 17, 22. Wäre die Vermuthung des Glossators richtig, so hätten wir eine agadische Parallele zu dem „προ" Justin's. Im den comment. quinque ed. Coronel pag. 13 a ist die Glosse in den Text gerathen, so daß beide Lesearten im Texte stehen. Unrichtig wird daselbst Gabriël höher als Michaël gestellt. Vgl. ibid pag. 13 b über die Sendung der drei Engel.

θεραπευθῆναι περὶ τρόπου βρώσεως, παρ' ὃν ἀναλώσαντας τὰ παρασκευασθέντα ὑπὸ τοῦ Ἀβραὰμ βεβρωκέναι γεγραμμένον ἐστίν. Ebenso der Talmud B. Mezia 86 b und Midr. Rabba z. St: ואכלו? מלקא דעתך? אלא! אימא נראו כמי שאכלו ושתו [Der Midrasch: אלא נראין כאוכלין ושותין?]. Die Engel aßen nicht wirklich, sondern stellten sich nur so. Daraus wird die Lehre gefolgert: Man schließe sich stets der üblichen Sitte an. Als Moses in die Höhe [den Himmel] stieg, aß er nicht (5. M. 9, 9); die Engel stiegen herunter [auf die Erde], darum aßen sie. Daß die Engel Manna essen (cap. 57, pag. 192) hat Justin aus Psalm 78, 25 geschlossen, wo die Septuaginta: לחם אבירים mit: ἄρτον ἀγγέλων κ. τ. λ. übersetzt. Als Rabbi Akiba eben so erklären wollte (Joma 75 b), wurde ihm zugerufen? Du hast dich geirrt, Akiba! sagt doch die Schrift (5. M. 9, 9): Brot habe ich nicht gegessen und Wasser habe ich nicht getrunken. Die Vermuthung Thirlbü, anstatt: ἡμῖν zu lesen: ὑμῖν hat demnach keinen Grund (vgl. jedoch Weish. Salomo's 16, 20). Hingegen hat die Lesart der Handschriften zu Dial. cap. 131, pag. 440: τροφὴν δὲ ἀγγέλων eine Stütze an Jalkut Schimeoni (zu den Psalmen l. l.): דבר אחר לחם אבירים אכל איש לחם שטלאכי השרת טורפין אותו. Eine andere Erklärung lautet: Speise der Vornehmen aß der Mann, Speise, welche die Engel bereitet hatten.

14) Dial. cap. 60, pag. 202 löst Tryphon den Widerspruch zwischen 2. M. 3, 1: Und es erschien ihm ein Engel Gottes in der Feuerflamme und Vers 4: Da rief ihm Gott zu u. s. w. durch die Erklärung: ὅτι ἄγγελος μὲν ἦν ὁ ὀφθεὶς ἐν φλογὶ πυρός, θεὸς δὲ ὁ ὁμιλῶν τῷ Μωσεῖ, ὥστε καὶ ἄγγελον καὶ θεόν, δύο ὁμοῦ ὄντας, ἐν τῇ τότε ὑπτασίᾳ γεγενῆσθαι. Genauer wird derselbe Gedanke, daß nämlich durch die Worte der heiligen Schrift: „und es erschien ein Engel" nur symbolisch das wirksame Eintreten der Gottheit in die Sichtbarkeit bezeichnet werden soll, im Midrasch

(Exodus Rabba Ende des cap. 32, pag. 135 d) ausgedrückt: בכל מקום שהמלאך נראה השכינה נראית שנאמר וירא מלאך ה׳ אליו בלבת אש ומיד ויקרא אליו אלהים. Ueberall, wo ein Engel erscheint, offenbart sich die Herrlichkeit Gottes; denn es steht geschrieben (2. M. 3, 2).: und ein Engel Gottes erschien ihm: in einer Feuerflamme, worauf sogleich folgt: und es rief ihn der Ewige (ibid. V. 4). Vgl. ibid. cap. 2, pag. 92 d; Genesis Rabba cap. 97, 84 b, Es ist auch höchst wahrscheinlich, daß Justin unsere Stelle im Auge hat, wenn er cap. 128, pag. 432 sagt: *κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν.* Er sagt nämlich unmittelbar vorher: Einige behaupteten, die Erscheinungen Gottes geschehen durch eine *δύναμις*, die von Gott ebenso *ἄτμητος καὶ ἀχώριστος* sei, *ὅντερ τρόπον τό τοῦ ἡλίου φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ. καὶ, ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τό φῶς.* Zu dieser Stelle ist noch zu vergleichen: Pesikta ed. Buber, Piska 6 pag. 57 a: משיו השכינה הן ניזונין [1]) [die Engel] nähren sich vom Glanze der Gottheit. Ein anderer Tradent erklärt (ibid.) nach agadisch freier Auslegung Nehemia 9, 6: ואתה מחיה את כלם Du belebest Alle [auch die in demselben Verse genannten Schaaren des Himmels] ואתה מחיה לכולם, Du bist allen Lebenserhaltung und bezieht dies besonders auf die Engel. In Bezug auf die Vergänglichkeit der Engel, die Justin pag. 432 bestreitet, ist zu vergleichen Chagiga 13 b und besonders 14 a: כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור ואמרי שירה ובטלי. Jeden Tag werden dienstthuende Engel erschaffen aus dem „Feuerstrom" (Daniel 7, 10) sagen Lobgesänge und vergehen; שנאמר חדשים לבקרים רבה אמונתך, denn es steht geschrieben: Neu sind sie an jedem Morgen, denn groß ist deine Gnade. Wenn Justin ferner berichtet (ibid), daß die genannten *τινὲς* sagten: die sich offenbarende

[1]) Vgl. Midr. Exodus cap. 32, pag. 135 c, welche Parallelstelle dem vielbelesenen Buber entgangen ist.

δύναμις werden Engel genannt ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους προόδῳ, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀγγέλεται, δοξαν δὲ (καλεῖσθαι) sagen dieselben ἐπειδὴ ἀχωρήτῳ ποτὲ φαντασία φαίνεται, so ist in Bezug auf den ersten Satz zu vergleichen: Chagiga 14a: כל דיבור ודיבור שיוצא מפי הקב"ה נברא ממנו מלאך שנאמר: בדבר י' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם. Aus jedem Worte vom Munde Gottes wird ein Engel geschaffen; denn so steht geschrieben: durch das Wort Gottes wurden die Himmel geschaffen und durch den Hauch seines Mundes alle ihre Schaaren.[1]) Zur ganzen Sentenz vergleiche man Babha Bathra 25a, wo gesagt wird, daß die Schechina an allen Orten sich befinde und an der Stelle, wohin sie ihre Engel schicke, den Bericht über ihre Sendung entgegen nehme: שכינה בכל מקום . . . . . שלוחיך (Der Schechina) למקום שמשתלחים . . . . . משם מחזירים שליחותן[2]) Was endlich das Bild von der Sonne betrifft, dessen sich Einige (vergl. Weizsäcker l. l. pag 81) bedient haben sollen, um die Theophanien zu erklären, so benützt es Rabban Gamliel (Synhedr. 39a) als ihn ein (כיפר. Häretiker fragte: אמריתו כל בי עשרה שכינתא שריא, כמה שכינתא איכא? ihr saget: unter je zehn [betenden] Personen weile die Schechina, wie viele Schechina's gibt es denn?[3])

---

[1]) Stellen, wie: Midr. Genesis Rabba cap. 78, pag. 68b: לא כשם שנקרא u. s. w.; ibid Num. Rabb. cap. 10, pag. 199d: שלפי השליחות ששולח u. s. w. gehören nur zum Theil hierher.

[2]) Die Parallele Mechilta pag. 2a z. Exod. 12, 1 halte ich für eine Glosse, die unserer Talmudstelle entnommen ist und später in den Text kam. Eine systematische vollständige Aufzählung sämmtlicher Agadoth über „Schechina" nebst einer Beleuchtung jeder einzelnen Agada geben wir an einer andern Stelle.

[3]) Die venet. unzens. Ausg. hat קיסר Cäsar (Hadrian?)

(Fortsetzung folgt.)

Rabbinische Agada's in 1001 Nacht.

Ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Märchen.

Von

Dr. J. Perles.

(Schluß).

Die Geschichte von Nathan רעוירא wird ausführlich in der Sammlung des R. Nissim 29 b erzählt:

Ein reicher Mann, Namens Nathan רעוירא verliebte sich in eine Frau Namens Channa, Gattin eines sehr armen Mannes und verfiel in eine schwere Krankheit, die nach dem Ausspruch der Aerzte nur dann geheilt werden konnte, wenn den Wünschen des Kranken Genüge geschähe oder ihm wenigstens eine Unterhaltung mit Channa gestattet würde. Beides wurde ihm von den Weisen Israels untersagt. Der Gatte der Channa mußte Schulden halber ins Gefängniß wandern und Channa war darauf angewiesen, das tägliche Brod durch Spinnen zu verdienen. Als die Haft sich in die Länge zog, forderte der Gatte die Channa auf, bei Nathan ein Darlehen aufzunehmen und mit der Summe die Bezahlung der Schulden und seine Befreiung aus dem Kerker zu bewirken. Die Frau sträubte sich: „Weißt Du nicht, daß Nathan täglich Boten zu mir schickt und mir bedeutende Summen anbieten läßt, um mich seinen Wünschen willfährig zu machen und daß ich alle seine Anerbietungen rundweg abgewiesen habe? Du scheinst in der langen Haft Deinen Verstand eingebüßt zu haben, sonst würdest Du eine solche Zumuthung an mich nicht stellen." Nach einigen Tagen wiederholte der Mann seine Aufforderung: „Du willst mich im Kerker verschmachten lassen, damit Du Dich mit Nathan verheirathen könnest." Channa, auf's Tiefste gekränkt, entschloß sich endlich doch zu dem schweren Gange. Nathan war über ihr Erscheinen so erfreut, daß er den Sklaven, die ihm ihre Ankunft meldeten, sofort die Freiheit schenkte. Ihr selber

sicherte er die sofortige Erfüllung ihrer Wünsche zu und ließ ihr die zur Befreiung ihres Mannes erforderliche Summe auszahlen. „Nun erfülle auch Du meinen Wunsch und gieb mir meine Gesundheit wieder.“ Aber Channa redete ihm so eindringlich zu Gewissen, daß er unter dem Eindrucke ihrer Worte seine Leidenschaft niederkämpfte, zu Gott um Vergebung für sein sündhaftes Begehren flehte und Channa in der ehrenvollsten Weise entließ. Ihr Gatte, den sie aus dem Kerker befreit hatte, konnte sich jedoch noch immer nicht von dem Argwohne, daß sie ein sträfliches Verhältniß mit Nathan pflege, lossagen.

R. Akiba erblickte einige Zeit nachher einen Mann an den Fenstern des Lehrhauses vorüberreiten, um dessen Haupt der herrlichste Strahlenglanz gebreitet war. Auf seine Frage an die Schüler, ob sie den Mann kännten, antworteten sie, es sei der wegen seiner Leidenschaftlichkeit berüchtigte Nathan. Auf seine weitere Frage, ob sie Etwas an dessen Haupte bemerkten, antworteten sie verneinend. R. Akiba ließ Nathan herbeiholen und sprach zu ihm: Mein Sohn, ich habe Lichterglanz über Deinem Haupte bemerkt, ich schließe daraus, daß Dir die ewige Seligkeit beschieden ist, erzähle mir Deinen Lebensgang. Nathan erzählte ihm den Vorgang mit Channa und R. Akiba nahm ihn in die Zahl seiner Jünger auf, unter denen er bald den obersten Rang einnahm. Der Gatte der Channa, der die ausgezeichnete Behandlung, deren sich Nathan Seitens des R. Akiba zu erfreuen hatte, merkte, gab fortan jeden Argwohn gegen seine Gattin auf und ließ ihrer Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit die vollste Gerechtigkeit widerfahren.

Aus dieser und der im Jeruschalmi als Seitenstück erwähnten und als bekannt vorausgesetzten Erzählung von dem Schmied בר כוזא, der sich in ein Mädchen leidenschaftlich verliebte, ist offenbar die Erzählung in 1001 Nacht vom Schmied und dem tugendhaften Mädchen geflossen. Daß der Schmied seine Hände ins Feuer stecken und unversehrt zurückziehen konnte, mag der spätere Erzähler aus den oben besprochenen dunkeln Worten Sabb. 56 b: ששם ירדו וקבלוה herausgelesen haben.

K.

Das scharfsinnige Urtheil eines Knaben.

In der bereits erwähnten Geschichte des Ali Chodjah, Kaufmanns von Bagdad (1001 Nacht von G. Weil III, 243 ff.; von Habicht, v. d. Hagen und Schall IX, 56 ff.) wird erzählt, daß Ali Chodjah, um sich auf der Wallfahrt nach Mekka nicht mit seinem Vermögen zu beschweren, tausend Goldstücke in Bagdad zurücklassen wollte. Er wählte ein Gefäß von passender Größe aus, legte die tausend Goldstücke hinein, füllte es dann mit Oliven auf und brachte es zu einem befreundeten Kaufmanne mit der Bitte, das Gefäß während seiner Abwesenheit in Verwahrung zu nehmen. „Da hast Du den Schlüssel zu meinem Speicher, trage Dein Gefäß selbst dahin und setze es nieder, wo Du willst. Ich verspreche Dir, daß Du es unversehrt dort wieder antreffen wirst."

Ali Chodjah unternahm von Mekka aus verschiedene Reisen und blieb sieben Jahre abwesend. Der Freund, dem er das Olivengefäß anvertraut, hatte bisher weder an ihn noch an das Gefäß mehr gedacht. Grade um die Zeit der Rückkehr Ali's speiste sein Freund eines Abends im Kreise der Seinen, das Gespräch kam unter Andrem auf Oliven und seine Frau äußerte Verlangen, welche zu essen. „Ei," sagte der Kaufmann „bei dem Worte Oliven fällt mir ein, daß Ali Chodjah mir vor mehr als sieben Jahren ein Gefäß mit Oliven übergeben hat. Da er so lange nicht zurückkehrt, so ist er ohne Zweifel gestorben und wir können jetzt die Oliven essen, wenn sie noch gut sind." Trotz der Bemerkungen seiner Frau über die Heiligkeit des anvertrauten Gutes ging der Mann in den Speicher, öffnete das Gefäß, fand die oberen Oliven alle verfault, darunter aber eitel Goldstücke. Er entleerte das Gefäß seines werthvollen Inhaltes, kaufte frische Oliven, füllte es mit denselben bis oben an, deckte es mit demselben Deckel wieder zu und stellte es wieder an den alten Platz. Kurz darauf kam Ali Chodjah zurück und verlangte sein Olivengefäß, das ihm von seinem Freunde auf's Bereitwilligste ausgeliefert wurde. Als Ali Ch. das Gefäß untersuchte, fand er natürlich kein einziges Goldstück darin. Auf seine Beschwerde bei dem Freunde antwortete derselbe, er habe ein Gefäß mit Oliven in Verwahrung genommen und unversehrt wieder zurückgeliefert,

von den Goldstücken sei ihm Nichts bekannt. Ali brachte die Angelegenheit vor den Kadhi, mußte jedoch unverrichteter Sache abziehen, da sein Freund einen Eid leistete, daß er nicht das Geringste von den Goldstücken gewußt habe. Ali reichte bei dem Chalifen Harun Alraschid ein Bittgesuch ein und wurde auf den folgenden Tag beschieden.

Am Abend desselben Tages machte der Chalif mit dem Großvezier Djafar und Masrur, dem Oberhaupt der Verschnittenen, alle drei verkleidet, seine gewöhnliche Runde durch die Stadt. In einer Straße hörte er Lärm. Zehn bis zwölf Kinder spielten bei Mondschein in einem Hofe. Harun setzt sich auf eine Bank, um zuzusehen. Der lebhafteste und aufgeweckteste der Kinder sagt zu den andern: „Wir wollen den Khadi spielen. Ich bin der Khadi und ihr müsset mir den Ali Chodjah und den Kaufmann, der ihm die 1000 Goldstücke gestohlen hat, vorführen.“ Bei diesen Worten des Kindes erinnerte sich der Chalif an die Bittschrift, die ihm an demselben Tage überreicht worden war und verdoppelte seine Aufmerksamkeit, um zu hören, wie der Urtheilsspruch lauten würde.

Jetzt nahm der Kadhi das Wort und fragte in gewichtigem Tone Ali Chodjah: „Ali Chodjah, was begehrst Du von diesem Kaufmann?“ Der angebliche Ali Chodjah verbeugte sich tief und trug dann die Sache Punkt für Punkt dem Kadhi vor; zuletzt bat er ihn demüthiglich, daß es ihm gefallen möge, mit seinem richterlichen Ansehen dazwischen zu treten, damit er nicht eine so bedeutende Summe einbüßen müsse. Als der kleine Kadhi den Kläger angehört hatte, wandte er sich nach dem Kaufmann und fragte ihn: warum er dem Ali Chodjah die Summe nicht zurückgebe, die er von ihm verlange? Der angebliche Kaufmann brachte dieselben Gründe vor, die der wirkliche vor dem Kadhi von Bagdad angeführt hatte, und verlangte gleichfalls, die Wahrheit seiner Aussage durch einen Eid bekräftigen zu dürfen. „Wir wollen uns nicht übereilen,“ versetzte der Kadhi; „bevor Du schwörst, wünsche ich das Olivengefäß zu sehen.“ „Ali Chodjah,“ fuhr er dann gegen den Knaben fort, der diese Rolle übernommen hatte, „hast Du das Gefäß mitgebracht? Als dieser antwortete, er habe es nicht bei sich, so sagte er zu ihm: „Nun so gehe hin und hole es.“ Ali Chodjah verschwand auf einen

Augenblick, kam dann wieder und that, als ob er vor dem Kadhi ein Gefäß hinstellte; zugleich erklärte er, dies sei dasselbe Gefäß, das er dem Beklagten zur Aufbewahrung gegeben und bei ihm wieder abgeholt habe. Um Nichts, was zur herkömmlichen Form gehört, zu unterlassen, fragte der angebliche Kadhi den angeblichen Kaufmann, ob er es ebenfalls für dasselbe erkenne, und da dieser durch sein Schweigen zu verstehen gab, daß er es nicht läugnen könne, so befahl er, es zu öffnen. Ali Chodjah that, als nähme er den Deckel ab, und der Kadhi, als sähe er in das Gefäß hinein. „Recht schöne Oliven," sagte er dann, „ich will sie doch kosten." Darauf that er, als nähme er eine und koste sie, und fuhr nun fort: „Sie sind wirklich ganz vortrefflich. Indeß glaubte ich doch, daß Oliven, die man sieben Jahre lang aufgehoben hat, nicht mehr so gut sein können. Man führe mir einmal einige Olivenhändler vor, um die Sache zu untersuchen." Zwei Kinder wurden sofort als Olivenhändler vorgeführt. Der Kadhi fragte sie: „Seid ihr Olivenhändler?" und als sie geantwortet hatten: „Ja, dies ist unser Gewerbe," so fuhr er fort: „Sagt einmal, wisset ihr wohl, wie lange Oliven, wenn sie von sachverständigen Leuten eingelegt sind, sich gut und genießbar erhalten können?" — „Herr," antworteten die angeblichen Olivenhändler, „wenn man sie auch noch so sorgfältig einlegt und aufbewahrt, so taugen sie doch schon im dritten Jahre nimmer; sie haben dann weder Geschmack noch Farbe mehr und man kann sie bloß wegwerfen." — „Wenn dies der Fall ist," sprach der Kadhi, „so sehet einmal dies Gefäß an und sagt mir, wie lange wohl die Oliven da eingelegt sein können." Die Kaufleute thaten, als ob sie die Oliven untersuchten und kosteten, worauf sie dem Kadhi erklärten, sie seien noch ganz frisch und gut. „Da irrt ihr euch," erwiderte der Kadhi, „dieser Ali Chodjah hier behauptet, er habe sie schon vor sieben Jahren in das Gefäß gelegt," — „Herr," antworteten die Sachverständigen „wir können versichern, daß es Oliven von diesem Jahre sind, und wir behaupten zugleich, daß unter allen Olivenhändlern in Bagdad kein einziger sein wird, der nicht dasselbe Zeugniß ablegte, wie wir."

Der Beklagte wollte gegen dieses Zeugniß der sachverständigen Kaufleute den Mund aufthun, allein der Kadhi ließ ihm

keine Zeit dazu, sondern sagte: „Schweig, Du bist ein Dieb; man hänge ihn auf!" So endigten denn die Kinder mit großer Freude ihr Spiel, indem sie in die Hände klatschten und auf den angeblichen Verbrecher losstürzten, als wollten sie ihn zum Galgen führen.

Harun Arraschid war über das scharfsinnige Urtheil des Knaben in der Sache, die er selber morgen zu schlichten hatte, überrascht und ließ zu der morgigen Verhandlung außer den Partheien, den Sachverständigen und dem Khadi noch den Knaben citiren. Der Knabe wurde zu Seiten des königlichen Thrones gesetzt und die Partheien mußten ihre Streitsache dem jugendlichen Richter vorlegen, der das gestern zum Scherz gefällte Urtheil heute in aller Form Rechtens wiederholte. Der Sultan gab dem anwesenden Khadi die Mahnung, daß er von einem Kinde lernen solle, sein Amt pünktlicher zu verwalten; dann küßte er das Kind und schickte es mit einen Beutel von 100 Goldstücken zu seiner Mutter zurück.

Dieselbe Geschichte wird in den משלים של שלמה המלך,[1]) den Gleichnissen des Königs Salomo wiederholt. Eine Frau, die um den Nachstellungen eines Fürsten zu entgehen, flüchten muß, übergiebt einem Freunde einige Krüge mit Honig zur Aufbewahrung, auf deren Grund sie ihr ganzes Vermögen gelegt hatte. Der Freund nimmt bei Gelegenheit eines Familienmahles von den ihm anvertrauten Honig und entdeckt die Goldstücke, er entleert die Krüge und füllte sie ganz mit Honig. Die Frau kehrt zurück und es wiederholt sich die oben geschilderte Scene. Der Richter weist sie ab, weil sie keine Zeugen beibringen kann. Sie wendet sich an den König Saul, der sie an das Synhedrion verweist, wo sie jedoch gleichfalls wegen Mangels an Zeugen abgewiesen wird. Die Frau traf bei ihrer Rückkehr vom Gerichtshofe David, den künftigen König Israels, der zur Zeit als Knabe die Schafe weidete und mit andern Kindern spielte, (והוא שוחק עם הנערים) beklagte sich bei den Kindern über die Verweigerung der Rechtshülfe von Seiten des Gerichtes und forderte die Kinder

[1]) Mehrfach gedruckt, zuerst 1516; wieder abgedruckt in Jellinek's Beth hamidrasch IV, wo unsere Erzählung auf S. 150—151: חמשה באדם אחד שהיה בידי שאול מלך ישראל וכו' zu lesen ist.

auf, ein Urtheil in der Sache zu fällen (סיד צעקה ואמרה בני קבלתי ולא דנו לי מן האיש שרימני שמעי רבתי ודונו לי בחסדכם). David erbot sich, den Rechtshandel der Frau zu einem günstigen Austrag zu bringen, wenn ihm der König die Erlaubniß ertheilte, in der Sache thätig zu sein. Als ihm diese ertheilt wurde, ließ er in Gegenwart Saul's und des Volkes eine neue Beweisaufnahme veranstalten. Er ließ nämlich die Honigkrüge von den beiden Partheien als dieselben, welche zur Verwahrung übergeben und wieder zurückgeliefert wurden, recognosciren dieselben sodann vollständig entleeren und gründlich untersuchen. Da fanden sich denn an einer der Wände zwei Goldstücke klebend. Darauf verurtheilte David den Mann zur Rückgabe des ganzen Vermögens. „Als Saul und die Israeliten diesen Richterspruch hörten, staunten sie und merkten, daß der Geist Gottes auf David ruhe."

Da die „Gleichnisse des Königs Salomo" zu der Classe der späteren Midraschim gezählt werden müssen, so ist es schwer zu entscheiden, ob der hebräischen oder der arabischen Erzählung das Prioritätsrecht einzuräumen ist. Die Araber lieben es, Proben kindlichen Scharfsinnes zu erzählen, vgl. Beispielsweise „die Geschichte des Knaben von fünf Jahren" (1001 Nacht von Habicht, v. d. Hagen und Schall XV, 174) der in einer verwickelten Rechtsfrage ein sinnreiches Auskunftsmittel an die Hand giebt. — Wie hier von David, so wird auch von Karl dem Großen aus dessen Knabenzeit ein scharfsinniges Urtheil mitgetheilt. Bekannt ist das Urtheil Daniel's, durch welches er Susanna von der Anklage des Ehebruchs rettet (vgl. Frankel der gerichtliche Beweis 199) und das auch von den Arabern unter Andrem in 1001 Nacht (von G. Weil IV, 66: die tugendhafte Frau) wieder erzählt wird.

Noch andere Erzählungen in 1001 Nacht weisen eine Berührung mit rabbinischen Agada's auf. Ich will auf einige nur kurz hindeuten.

„Der von Gott geliebte Neger" (1001 Nacht von G. Weil IV, 86) betet zur Zeit der Dürre zu Gott: „Wie lange versagst Du Deinen Dienern noch, was in Deiner Macht steht, ihnen zu gewähren. Bei Deiner Liebe zu mir beschwöre ich Dich, sende uns gleich einen labenden Regen!

Kaum hatte der Neger dieses Gebet vollendet, bildeten sich schwarze Wolken am Himmel und es regnete so stark, als fiele der Regen aus der Oeffnung eines großen Wasserschlauches" u. s. w. wie Nikodemon b. Gorion den Regen mit den Worten herabfleht: Gieb doch, o Herr! zu erkennen, daß Du Freunde in Deiner Welt hast (הודע שיש לך אוהבים בעולמך) (Taan. 20 a) oder wie Choni המעגל (Taan 23 a) zu Gott betet: Ich bin, o Gott! wie ein Hausfreund bei Dir; ich weiche nicht von der Stelle, bis Du Dich Deiner Kinder erbarmst! worauf der Regen erst herabzutröpfeln beginnt und dann in Strömen herabfällt, daß jeder Tropfen der Oeffnung eines Schlauches (Fasses) glich (עד שכל טיפה וטיפה כמלא פי חבית).

„Die himmlische Vergeltung" (1001 Nacht von G. Weil IV, 96). Räthselvolle, scheinbar unverdiente Schicksale von Personen, welche sich hinterher als gerecht herausstellen, wie Maccoth 10 b, Kidd. 39 b; Koran Sure 18, Erzählungen des R. Nissin p. 4 a 5 b; **Gesta Romanorum** c. 80.

„Der Todesengel vor zwei Königen und einem Frommen" (1001 Nacht von G. Weil 78 ff.) erscheint als Bettler wie Mosd Kat. 28 a dem R. Chijja und wartet auf Verlangen mit dem Vollzuge seiner Sendung wie Mosd Kat. daf. dem R. Asche und Kethub. 75 b dem R. Chanina b. Papa. Auch in der merkwürdigen Erzählung Tanchuma ואירו wird der Todesengel als Bettler dargestellt.

„Der Wolkenmann und der König" (1001 Nacht von G. Weil IV, 9). Es lebte einst unter den Söhnen Israels ein durch seine Frömmigkeit berühmter Mann auf dem Gebirge als Einsiedler u. s. w. Der König fastet vierzig Jahre u. s. w. erinnert an R. Zadok, der über den Untergang des Tempels vierzig Jahre fastete (Gittin 56 a).[1])

[1]) Die Erzählung „Die tugendhafte Frau eines israelitischen Richters" (1001 Nacht von G. Weil IV, 82; vgl. 1001 Nacht von Habicht B. XII, S. XVII: „Die tugendhafte Israelitin [eines Richters Frau]) vermag ich aus jüdisch-midraschischen Quellen nicht zu belegen. Dieselbe Geschichte wird ausführlicher als „Abenteuer eines Kadi's und seiner Frau" in 1001 Nacht von Habicht XI, 204 ff. erzählt, hier wird jedoch bloß

Wundergeschichten und Geschichten von Verwandlungen wie die jer. Synhedr. VII, hal 16 und babli Synhedr. 67 b mitgetheilten, daß Jemand durch Zauberei an eine bestimmte Stelle festgebannt und dann wieder freigemacht wird, daß durch Hanfsamen, auf einen Tisch gesäet, Unfruchtbarkeit gehoben, daß ein in die Höhe geworfener Stein in ein Kalb verwandelt wird, daß ein Zauberer seidene Tücher aus seinen Nasenlöchern zieht, daß ein Mann (Jannaï) den Zaubertrank, den ihm eine Zauberin reicht, in Schlangen und die Zauberin selbst in einen Esel verwandelt, auf dem er zu Markte reitet und der von einer andern Zauberin wieder in seine ursprüngliche Gestalt zurückverwandelt wird u. s. w. wiederholen sich in 1001 Nacht sehr häufig. Uebrigens geht aus dem Talmud das. hervor, daß dergleichen Anschauungen aus arabisch-persischen Kreisen zu den Juden drangen. Rab sagt ausdrücklich, er habe einen Araber gesehen, (לדידי חזי לי ההוא טייעא) der sein Kameel mit dem Schwerte zerstückelte und es dann wieder durch Trommelschlagen lebendig machte und Seïri kaufte in Alexandrien einen Esel, der sich, sobald er mit Wasser in Berührung kam, in ein Brückenbrett verwandelte. Den Standpunkt der Rabbinen in diesem Punkte bezeichnet am besten die Aeußerung, die der Vater seinem Sohne auf die Erzählung von dem in ein Kalb verwandelten Stein macht: Wenn Du von dem Kalbe gegessen hast, so ist es eine Thatsache; wenn nicht, so ist es bloß Blendwerk und Taschenspielerei (אין אכלת מינה מעשה הוא ואין לא אחזת עינים הוא jer. Synhedr. a. a. O). [1])

---

gesagt, daß der Rabbi aus Bagdad war, derselbe aber nicht als Israelit bezeichnet.

Gelegentlich sei bemerkt, daß die doppeldeutige Antwort des Kindes auf die Frage des R. Josua b. Chananja nach dem Wege zur Stadt: Dieser ist kurz aber länger, jener lang aber kürzer (Erubin 53 b, Midr. Echa c. I) in P. Alfons' disciplina clericalis f. XVI einem Greise in den Mund gelegt wird und daß ähnliche Räthselfragen wie die von den Schulkindern zu Jerusalem dem Manne aus Athen gegebenen (Midr. Echa c. I: תשעה נפקין ותמניא עללין ותרין מזגין חד שתי ועשרין וארבע משמשין Minutschehr dem Sal in Firdusi's Schahnameh vorlegt (s. epische Dichtungen aus dem Persischen des Firdusi von A. F. von Schack I. 81 ff.).

[1]) Ueber die oben erwähnten goldenen Throne und Teppiche, auf welchen

Nachtrag zu den Miscellen Nr. VI. (1872. S. 261—62).

Ich habe קנצטרא, das nach einer Lesart des Aruch im Wajikra Rabba c. 15 gleichbedeutend mit תעלה, גומא vorkommt, für verschrieben aus קמטרא gehalten. Es ist κίστερνα, die spätgriechische Form für Cisterna, Cisterne.

---

die Frommen im Paradiese sitzen, ist auch das jüngst von Martin Haug zum ersten Male im Original veröffentlichte Visionenbuch Ardâi Virâf nâmeh (The book of Arda Viraf. Bombay 1872, cap. 7, 9, 12, 14, 15: I also saw many golden thrones, fine carpets and cushions decked with rich cloth, on which are seated etc.) zu vergleichen. Diese aus der Sassanidenzeit stammende Himmel- und Höllenfahrt eines persischen Priesters ist viel weitläufiger angelegt und systematischer ausgearbeitet als das ihr ungefähr entsprechende מעשה דר' יהושע בן לוי. Der Name Arda wird Gittin 14 b unter den in Nehardea üblichen persischen Namen (אדא) aufgeführt.

Die im Anhange zum Arda-Virâf-nâmeh von E. W. West zum ersten Male im Pehlevitexte herausgegebene und nach der Ansicht des Herausgebers vielleicht aus der letzten Zeit der Achämenidenperiode stammende, jedenfalls aus vorsassanidischen Quellen geschöpfte Erzählung von Gôsht-i Fryânô S. 203—266 der dem Zauberer Akht drei und dreißig Räthselfragen beantwortet, während Akht die ihm von Gôsht-i Fryânô vorgelegten drei Räthsel nicht zu beantworten vermag, nimmt im Allgemeinen an die zwölf Fragen der Alexandriner an R. Josua b. Chananja (Nidda 69 b—71 a) (darunter drei alberne ג' דכרי בורות, ob die Salzsäule, in welche die Frau Lot's verwandelt wurde, und der von Elisa wiederbelebte Sohn der Sunamitinn durch Berührung verunreinige, welches Reinigungsverfahren für die nach der Auferstehung lebenden Personen erforderlich sei; ferner Fragen aus dem täglichem Leben: Auf welchem Wege wird man reich und weise u. s. w.?). — Die neunte Frage des Zauberers Akht betrifft die Dauer der Schwangerschaft bei Menschen und Thieren und die Antwort lautet: bei Elephanten drei Jahre, bei Pferden, Kameelen und Eseln ein Jahr, bei Frauen und Kühen neun Monate, bei Schaafen fünf Monate, Hunden und Schweinen vier Monate und Katzen vierzig Tage. Die Antwort des Talmud auf dieselbe Frage lautet übereinstimmend Bechoroth 8 a: bei Elephanten drei Jahre, bei großen unreinen Hausthieren (Pferde, Kameele, Esel) ein Jahr, bei großen reinen Hausthieren (Kühe) neun Monate, bei Kleinvieh fünf Monate, dagegen abweichend für das Schwein sechzig Tage, für die Katze 52 und den Hund 50 Tage. — Die dreizehnte Frage lautet: Was ist für Eins, zwei, drei bis zehn anzuführen? wie in dem Responsorium der Pesachhagadah: אחד מי יודע. Dort lautet die Antwort: Eins ist die

Kritische Beleuchtung einer interessanten Talmudstelle.

(b. Kethubot 112a b. j. Schebiith. 35 c).

Die unvergleichliche Liebe, mit welcher das talmudische Zeitalter an Allem hing, was zu Israels großer Vergangenheit gehörte, bezog sich in hohem Grade auch auf das heilige Land der Väter, dessen Ansehen und Heiligkeit nur wuchs, je mehr seine Unfruchtbarkeit und Unwohnlichkeit zunahm. Von dieser Liebe zeugen zahlreiche, sinnige und überschwengliche Aussprüche von Tannaim und Amoräern. Wurde doch der Luft Kanaans, die einst von den Worten begeisterter Propheten, frommer Dichter ertönte, die Wirkung zugeschrieben, daß sie weise mache. Am glühendsten drückt sich diese Liebe der israelitischen Weisen für den Boden der Ahnen in den uns berichteten Huldigungen aus, welche ihm Einige darbrachten und in deren kurzer Symbolik dieselbe innige Verehrung sich zu erkennen giebt, wie in der großen Elegie des Jehuda Hallevi. Die betreffende Stelle findet sich b. Kethuboth 112a b, und da sie im Folgenden beleuchtet, zum Theile berichtigt werden soll, muß sie hier vollständig angeführt werden. ר' אבא מנשק כיפי דעכו ר' חנינא מחקן מחקליה ר' אמי

---

gute Sonne, die die ganze Welt erleuchtet und hier: Eins ist Gott im Himmel und auf Erden. Es entsprechen den sieben Exempeln und zehn Fragen dort hier die sieben Wochentage und zehn Gebote. Auf die Frage nach den Neun antwortet Gôsht-i Fryânô: Die neun Oeffnungen an menschlichen Körpern welche auch Sabbat 108 b aufgezählt: (zwei Augen, Ohren und Nasenlöcher, Mund, After und Glied und im täglichen Rituale erwähnt werden, vgl. Berach. 60 b. — Die 31. Frage: Was ist trocken und brennt doch nicht? Antwort: Rauch; was ist feucht und brennt dennoch? Antwort: Gras erinnert an die Frage des Athenienfers an den Priester in Jerusalem: Wie viel Rauch erzeugt ein Bündel Holz? Antwort: bei feuchtem Holz lauter Rauch, bei trockenem ein Drittel Rauch, ein Drittel Asche und ein Drittel Feuer (Midrasch Echa I).

ור׳ אסי קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא ר׳ חייא בר גמדא מינר בעפרא שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחונן. Faſt lauter paläſtinenſiſche Autoren ſind es, von denen die Liebesbeweiſe erzählt werden, und wir können vorausſetzen, daß der jeruſalemiſche Talmud es nicht unterlaſſen haben wird, dieſelben gleichfalls der Nachwelt zu überliefern.

Wirklich findet ſich eine ähnliche Zuſammenſtellung im jeruſ. Traktat Schebiit: (35. c. ed. Krot.) ר׳ יוסי בר חנינא מנשק לכיפתא דעכו ואמר עד כה היא ארעא דישראל ר׳ תנירא עבר ביורדנא במני ר׳ חייא מתעגיל בהדא אליפים (?) דטבריא ר׳ חייא רבה מתקל כיפיה ר׳ חנניה מתקל נושיא לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך וכו׳. —

Man ſieht auf den erſten Blick, daß die Darſtellung im Jeruſchalmi die vollſtändigere und geordnetere iſt, da zuerſt drei Fälle leiblicher Ehrfurchtsbezeugung erzählt werden, und zwar in ſichtlicher Steigerung: R. Joſe b. Chanina küßte nur die Steine Akko's, R. Zeïra durchſchreitet bekleidet des Jordans ehrwürdige Wellen und R. Chija (b. Abba) wälzte ſich ſogar im Staube von Tiberias. Hierauf erſt folgen zwei Beiſpiele, welche darthun, daß Steine und Schollen Paläſtina's die anderer Länder überträfen, was die zwei Gelehrten durch vergleichendes Wägen ſich deutlich machten. Denn dies allein kann der Sinn von נושיא, מתקל כיפיא ſein, wie auch aus der (a. a. O. vom Commentar citirten) ausführlicheren Parallelſtelle in Midraſch Tanchuma hervorgeht. Die wahrſcheinlich durch Tradenten in Verwirrung gekommene Verſion des Babli hat die erſten zwei und das letzte Beiſpiel mit dem Jeruſch. gemeinſam, jedoch mit Unterſchieden die eine nähere Unterſuchung verdienen.

Zuerſt fällt auf, daß dort R. Joſe b. Ch., hier R. Abba die Steine von Akko küßte. Abba iſt gewiß der Name des betreffenden Amora, wie er in Paläſtina üblich war; denn unſere Stelle mußte ja von Pal. nach Babylonien gebracht worden ſein. Abba aber, ohne weitern Zuſatz, heißt im Jeruſchalmi der unter dem Namen רבה berühmte Sorenſer Lehrer Abba bar Nachmani. [1]) Dieſen auch hier zu acceptiren, hindert nichts als die gewöhnliche Annahme, daß Rabbah nie in Paläſtina geweſen war. Jedoch mit entſcheidenden Gründen iſt dieſelbe nicht zu erhärten.

---

[1]) S. Frankel, מבוא הירושלמי S. 55 b.

Denn wenn auch R. Jechiel Heilprin (Seder haddoroth 65 d) meint, die so häufig vorkommenden Aussprüche Rabbah's im Namen R. Jochanan's bemüssigen nicht, ein persönliches Verhältniß zwischen beiden anzunehmen, so ist dieser wichtige Beweisgrund für ein solches nicht so einfach zu beseitigen. Denn spricht auch der Schüler R's, Raba, ebenfalls im Namen R. Jochanan's, so hat er die betreffenden Sätze eben von seinem Meister; und da sie doch einmal von irgendwem in die babylonischen Lehrhäuser gebracht werden mußten, so liegt am Nächsten, Rabbah als wirklichen Hörer R. Jochanan's anzunehmen und zu behaupten, daß er der dringenden Einladung seiner Brüder, seine Studien im heiligen Lande fortzusetzen, Folge geleistet hat (s. Keth. 111 a). Die Tossaphot sind auch entschieden dafür, daß Rabbah die damals in schönster Blüthe stehende paläst. Hochschule besuchte (s. Jebamot 78 b s. v. חזיתיה, Erubin 22 b s. v. קרקפתא vgl. Baba bathra 155 a s. v. אימר). Dadurch wird erst die zweimal von dem paläst. Emigranten R. Dimi an Abbaji gerichtete Ansprache verständlich: „Edler, ich sah — als R. Jochanan die in Frage stehende Meinung vortrug — Dein Haupt (d. i. Deinen Oheim und Lehrer Rabbah) zwischen den Säulen des Lehrhauses (als Zuhörer). War die Zeit seines Aufenthaltes nicht zu lange, so entfallen auch die Schwierigkeiten chronologischer Art, die in Seder hadd. (66 a) erhoben sind. So halten sich die Gründe für uns gegen die paläst. Reise Rabbah's nicht nur die Wage, sondern jene sind auch die gewichtigern, wozu nun auch unsere Stelle, richtig gefaßt, das ihrige beitragen kann. Die Handlung gerührter Pietät, welche man in Palästina von dem dort berühmtern Schüler R. Jochanans, dem R. Jose b. Ch. erzählte, wurde in Babylonien nur von dem Sorenser Meister dem Gedächtniß überliefert, wobei beide Versionen gleich glaubwürdig sind. Denn daß sie, abgesehen von den Namen, nicht einmal identisch sind, zeigt der Nachsatz im Jeruschalmi: „und sagte, bis hieher geht das Gebiet des Landes Israel!" Dies konnte R. Jose, der Palästinenser, sprechen, während Rabba wortlos die Steine küßte, wahrscheinlich als er zum ersten Male die Grenze des h. Landes überschritt.[1])

[1]) Daß von R. Abba im Jer. nichts erzählt wird, darf nicht auffallen;

Im Babli folgt nach R. Abba R. Chanina, von dem erzählt wird: מתקליה. Diese beiden Worte können nur auf zweierlei Art aufgefaßt werden. Entweder ihr Sinn ist: R. Ch. richtete seine Wage, und zwar (was im Jer. von ihm erzählt wird, denn חגניה ist gewiß nur Verschreibung für חניה), um die pal. Erde mit der auswärtigen zu vergleichen; oder aber es paßt für sie nur die Erklärung Raschi's (der מתקליה gleich מכשוליה nimmt und den R. Chanina die Straßen Akko's verbessern läßt), dann sind sie jedoch der Berichtigung bedürftig. Den Palästinensern war die von schrankenloser Vorliebe für den theuern Boden erzeugte Anschauung von der vorzüglicheren Beschaffenheit, dem größern specifischen Gewichte der pal. Steine und Schollen noch gegenwärtig; sie wußten daher noch von den alten Amoräern, R. Chanina und R. Chija zu erzählen, daß dieser, als er aus seiner Heimath Babylonien kam, die Steine wog, daß der Andere, als er aus der Diaspora ins Vaterland wiederkehrte,[1]) dasselbe mit den Schollen that.

Was nun die besagte Anschauung von der größern Schwere palästinensischen Bodens selbst betrifft, so sind wir in der Lage, für sie einen wichtigen, noch unbekannten Beleg zu bringen. Unter dem Artikel Al-Jahûdijjah bringt Jâkût (der arabische Geograph aus der ersten Hälfte des 13. Jhdts.) in seinem nunmehr in vollständiger Textausgabe vorliegenden geograph. Lexicon folgende Mittheilung aus alten Chronisten (אחל אלסיר eig. Biographen): „Als die Juden in den Tagen Nebucadnezars aus dem heiligen Lande weggeführt und nach Irâk versetzt wurden, da trugen sie von der Erde und dem Wasser der Heimat mit sich. So oft sie einen Lagerplatz erreichten oder zu einer Stadt kamen, wogen sie daselbst Erde und Wasser, um es mit dem ihrigen zu vergleichen. Dies thaten sie so lange, bis sie nach Ispahân kamen, in eine Gegend der Stadt, die Bangâr genannt wird, was ein hebräisches Wort ist (כלמה עבראניה) mit der Bedeutung „laßt uns lagern" (אנולוא).[2]) Hier schlugen sie ihr Lager auf,

---

wird doch auch die Erzählung im Babli über die heimischen Größen, R. Immi und R. Assi nicht erwähnt.

1) S. מבוא S. 86 b.

2) Wahrscheinlich muß man darunter das hebr. סה נגור oder בה נגור

und als sie das Wasser und den Humus des Ortes wogen, fanden sie dieselben den mitgebrachten Mustern gleich. So zufrieden gestellt, begannen sie, sich anzusiedeln, und Häuser zu bauen, hatten Nachkommen, und ihr Geschlecht erhielt sich. Deshalb wurde der Stadttheil Jahûdijja genannt, „Judenstadt." Dieselbe, fährt Jâkut fort, bildet jetzt, nachdem die Altstadt Dschaj zerstört ist, das eigentliche Ispahân (Bd. IV, S. 1045). Das ist die ausführlichste Gestalt der sehr häufig vorkommenden Tradition von dem jüdischen Ursprunge Ispahâns. Sie findet sich noch bei Jâkut selbst Bd. I, S. 695 und Bd. II, S. 171.[1])

---

verstehen, was dem Sinne nach vollkommen entspricht. In der Transscription und durch die Urkunden der Tradenten und Abschreiber entstand die arabische Form in einem Worte (vielleicht nach der Analogie des Namens Sangâr umgemodelt).

1) Auch in Kazwini Kosmographie Bd. II, S. 197.

(Schluß folgt.)

Dr. W. Bacher.

Eine neue Charakteristik der Semiten.[1])

Seit Rénan in der „Histoire génerale et systéme comparé des langues Sémitigues“ seine bekannte Theorie über Arier und Semiten veröffentlicht hat, setzte sich das Bild der Letztern, wie er es aufgestellt hatte, in Wissenschaft und Literatur fest, und es war mit wenig Ausnahmen zum Axiom geworden, von den Semiten mit derselben Vornehmheit, demselben arischen Stolze zu sprechen, wie es der französische Gelehrte gethan hatte. Zwar erhoben sich gegen einzelne Punkte Widerreden; aber die beste Widerlegung, eine auf festerer Basis beruhende und darum weniger willkürliche Darstellung der Unterschiede zwischen den beiden historisch und sprachlich wichtigsten Völkerklassen, blieb aus. Dies war um so mehr zu beklagen, als durch jenes Zerrbild der, namentlich in Deutschland, noch bei vielen Schriftstellern und Publicisten latente Judenhaß sich sozusagen generalisiren und als Semitenhaß auftreten durfte und nicht zu selten mit pseudowissenschaftlichem Schilde bewehrt, sein Müthchen an den zu mächtig werdenden „semitischen Herren“ kühlte.

Eine neue, von subjektiven Ansichten möglichst freie Behandlung des wissenschaftlich so wichtigen und für europäische Juden auch praktisch bedeutungsvollen Gegenstandes war daher nach jeder Seite hin ein Bedürfniß. Die Wissenschaft, in welche der Gegenstand gehört, Ethnologie und Racenlehre, entbehrt noch immer der sichern Grundlagen. Der induktiven Methode, welche auch auf dem Gebiete der Geschichte und der verwandten Fächer zur alleinigen Herrschaft strebt, steht bei der verwickelten, oft geheimnißvollen Natur dieses Gebietes nicht soviel wirklich gesichtetes und zuverlässiges Material zu Gebote, als daß bei einer

[1]) Die Semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik von D. Chwolson o. Prof. an der Kais. St. Petersburger Universität. Bruchstückweise vorgetragen in der öffentlichen Sitzung der Kais. St. Petersburger Univ. am Stiftungstage derselben 20. Febr. 1871. Berlin, Dunker 1872. 64 Seiten 8°.

zusammenhängenden Darstellung nicht das Meiste von den Anschauungen und vorgefaßten Urtheilen des Darstellenden abhinge.

Und was speciell die semitischen Völker betrifft, so ist die Kenntniß des vorhandenen Stoffes, aus dem die systematische Darstellung ihre Bausteine zu holen hat, nicht so leicht zu erlangen, das Erlangte schwer zu überblicken und zu benutzen. Wer die Semiten schildern will, muß die Farben zu seinem Bilde aus allen Geschichtszeiten bis auf die Gegenwart herab nehmen, er muß mit den Völkern der Bibel ebenso vertraut sein, wie mit den arabischen Welteroberern des Mittelalters, er muß vor Allem das unvergängliche Glied der semitischen Race, die Juden, nach jeder Richtung hin kennen und würdigen. Diese Bedingungen aber vereinigt der Verfasser vorliegenden Versuches in reichem Maße. Er kennt nicht nur Geschichte und Leben seines eigenen Stammes — er bekennt sich selbst mit anerkennenswerthem Freimuth als Semiten, — sondern ist durch seine Wissenschaft mehr als ein Anderer dazu geeignet, auch die nach Raum und Zeit ferner liegenden semitischen Völker mit richtigem Verständniß beurtheilen zu können. Herr Prof. Chwolsohn ist einer der hervorragendsten Kenner der semitischen Literaturen, und da er auf seinem Gebiete mehr Culturhistoriker ist als Linguist, so mußte sich seinem scharfen Blicke der Charakter der verschiedenen semitischen Nationen leichter erschließen, als etwa Rénan, bei dem eine gewisse die sprachlichen Momente am meisten berücksichtigende Einseitigkeit unverkennbar ist. Auch büßen die aus der Sprache gezogenen Argumente für die Charakteristik der Völker ihre zwingende Autorität ein; man sieht ein, daß die Sprache zwar ein bedeutender, aber doch kein wesentlicher Faktor im Volksleben ist, daß sie nur eine der Seiten ist, in welchen dieses Leben sich offenbart. Die Charakteristik eines Volkes oder eines Völkerstammes kann daher nur dann vollständig ausfallen, wenn sein Charakter von allen diesen Seiten beleuchtet und dargestellt wird. Die Chwolsohn'sche Arbeit erfreut sich des Vorzugs solcher Vollständigkeit und verdankt sie zumeist der richtigen Grundlage, auf welcher die Darstellung sich aufbaut. Die Eigenthümlichkeiten eines Volkes rühren von vier Grundursachen her: von der Beschaffenheit seines Verstandes, von der seines Herzens und Nervensystems, von dem Verhältniß beider zu einander, und endlich davon wie die Geistes-

gaben bei ihm vertheilt sind. Dieser Eintheilungsgrund ist gewissermaßen ein psychologisch-statistischer, der einzig angemessene, wo es sich um die Psyche einer Gesammtheit handelt. — Im Folgenden soll der Inhalt der kleinen aber gehaltvollen Schrift in kurzer Skizzirung wiedergegeben werden, wobei das Wichtigere wörtlich ausgezogen wurde. Der bessern Uebersicht wegen wird die synthetische Darstellungsweise des Verfassers beibehalten, mit der Voraussetzung natürlich, daß der Forscher auf dem Wege vom Besondern zum Allgemeinen zu seinen Resultaten gelangt ist.

In Bezug auf den Verstand besitzt der Semite keine solche Fülle und Mannigfaltigkeit der Ideen, wie der Arier; aber er besitzt einen gesunden, praktischen, fast möchte man sagen mathematischen Verstand, leichte und rasche Auffassung und Scharfsinn. — Sein Nervensystem und Gemüth macht ihn leicht erregbar, mächtiger Empfindungen fähig; er ist daher lebhaft, leidenschaftlich, rasch von einer Idee begeistert, thätig und unternehmend, fremden Verhältnissen sich leicht accomodirend, ohne sich von ihnen absorbiren zu lassen. — Während bei dem Arier entweder das Herz oder der Verstand vorherrschend ist, herrscht beim Semiten ein gewisses Gleichgewicht zwischen Kopf nnd Herz, so daß sie sich gegenseitig vor Ausschweifungen schützen. Man findet oft bei ihm einen scharfen, schneidenden Verstand mit tiefem poetischen Gemüth gepaart, Reflexion mit Enthusiasmus. — Was die Vertheilung dieser Geistesgaben angeht, so ist die große Masse der Semiten begabter, als die der Arier, so daß man unter jenen weniger Genies, aber verhältnißmäßig mehr begabte Individuen findet, als unter diesen. Stumpfsinnige und stupide Individuen giebt es unter den Erstern weniger als unter den Letztern. —

Diese Haupteigenschaften des Semiten sind es, aus denen die drei hervorragendsten Charakterzüge der semitischen Völker hervorgegangen sind: Nüchternheit des Gemüthes und Mangel an ausschweifender Phantasie, scharf ausgeprägte Individualität der einzelnen Persönlichkeit, und drittens Tiefe und Innerlichkeit des Gemüthes, rasche und leichte Erregbarkeit desselben und, als Folge davon, Empfänglichkeit für humane Ideen, Neigung zur Wohlthätigkeit, ferner Höherstellung des

Geistes, einer Idee, als der materiellen Kraft; ein mehr geistiges Auffassen der Außenwelt und Neigung zum Idealismus. — Aus diesen Hauptcharakterzügen lassen sich alle bedeutenden Erscheinungen in Geschichte und Cultur, in Leben und Einrichtungen der semitischen Völker erklären.

Den Stempel gesunder Nüchternheit tragen Religion und Poesie, Wissenschaft und Kunst der Semiten gleicherweise an sich. In der Religion verhilft sie ihnen zu leicht verständlichen, einfachen Begriffen und hält sie von Aberglauben fern. Die Semiten im Allgemeinen sind, so lange sie nicht in enge Berührung mit andern Völkern gekommen sind, bei Weitem weniger zum groben Aberglauben geneigt, als die Arier. — Die Mythologie und Kosmogonie heidnischer Semiten hielten keinen Vergleich aus mit der überschwenglichen Mannigfaltigkeit der entsprechenden Erzeugnisse griechischer oder gar indischer Phantasie, denn sie sind äußerst nüchtern und einfach. — In der Aeußerung des religiösen Lebens kommen beim Semiten Schwärmerei, Ekstase und Verzückung im Ganzen seltener vor, als bei Ariern und auch da wo sie vorkommen, haben sie keinen ausschweifenden Charakter, wie bei diesen. Auch findet man bei ihnen äußerst wenig Neigung zum Mysticismus. Das Judenthum hat sich sehr lange von jeder Art von Mysticismus völlig frei gehalten, desgleichen ist der Islam der Araber fast frei von solchem; dagegen hat der Islam der arischen Perser einen ganz mystischen Charakter.

Einfluß semitischer Nüchternheit und des Mangels einer unbeschränkten Phantasie ist es, wenn die Semiten kein Epos aufzuweisen haben. Ihre Poesie ist vorzugsweise lyrisch; sie ist ein momentaner, gewaltiger Erguß eines empfindsamen, leicht erregbaren und leidenschaftlichen Gemüthes. So sind die poetischen Produkte der alten Hebräer, wie der des Mittelalters, sowie auch der Araber, und fast einen solchen Charakter hat sogar die Poesie Heinrich Heine's. — Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß der Dichter, welcher zuerst der deutschen Romanliteratur eine nüchterne Richtung gab, ein Jude ist; wir denken an Berthold Auerbach und seine Dorfgeschichten.

Vermöge ihrer Nüchternheit beschäftigten sich die Semiten, statt sich mit allzu abstrakten, unlösbaren Fragen abzugeben, vor-

zugsweise mit realen Wissenschaften, wie Astronomie, Mathematik, Medicin u. s. w., worin sie zum Theil zuerst die Elementarlehrer der Arier waren und dann die eifrigsten und begabtesten Schüler derselben wurden. Wenn aber Rénan behauptet, daß die Semiten gar keine Wissenschaft hatten, so mußte dies das Erstaunen aller Kenner der semitischen Literaturen erregen, welche wissen, daß in der arabischen, hebräischen und zum Theile auch in der syrischen Literatur die Schriften, welche von Astronomie Mathematik, Medicin, Chemie, Erdkunde, Botanik, Zoologie 2c. handeln, nach Tausenden gezählt werden können. Daß die Semiten auch selbstständige Wege in der Wissenschaft gehen können, zeigten z. B. im Alterthum die Erfindungen der Zeit- und Raummessungen, die sorgfältigen astronomischen Beobachtungen durch die Babylonier, sowie das große Werk über Landwirthschaft des Puniers Mago, des **pater rusticationis**. Was aber ihre wissenschaftliche Thätigkeit im Mittelalter anbetrifft, so haben sie einige Fächer, wie z. B. Astronomie und Mathematik sicher weiter entwickelt; über den Werth ihrer Arbeiten in den anderen Fächern aber läßt sich noch gar kein bestimmtes Urtheil fällen, da die Arbeiten der Araber und Juden auf diesem Gebiete noch gar nicht genügend untersucht sind, weil den Orientalisten zu viel von den Naturwissenschaften und den Naturforschern die Kenntniß der orientalischen Sprachen abgeht.

Auch die Philosophie der Semiten hat einen nüchternen, man möchte fast sagen, praktischen Charakter; wir erinnern nur an die Beweise für das Dasein Gottes im alten Testament. Die Semiten beschäftigten sich fast nur mit solchen philosophischen Fragen, die gewissermaßen eine unmittelbare praktische Bedeutung für das Leben haben, und philosophirten nie ins Blaue über unerforschliche Dinge. Die Behauptung Rénan's, daß die Semiten gar keine Philosophie hatten, und daß die Philos. der Araber nur eine **philosophie grècque écrite en arabe** war, ist entschieden unrichtig; denn wer kann behaupten, daß die Lehren der Semiten von der Schöpfung, über das Verhältniß des Menschen zu Gott, sowie auch die semitische Weltanschauung überhaupt nicht Produkte philosophischer Reflexionen seien? Nur die Form, in der diese phil. Lehren von den Semiten vorgetragen wurden, ist verschieden von der der Arier älterer und neue-

rer Zeit. Alfred v. Kremer hat nachgewiesen, daß die Araber alle Phasen der Philosophie von Scotus Erigena bis auf Kant und Schelling durchgemacht, und er fragt mit Recht nach Aufzählung aller Ansichten der christlich-europäischen Philosophen über Gott: Sind alle diese Deduktionen klarer, als die der islamitischen Denker, bereichern sie den Kreis der menschlichen Vorstellungen mit einem positiven Begriffe? — Die Ethik der Semiten krystallisirte sich gleichsam in einfachen nnd praktischen Sprüchen, und die Semiten sind auf diese Weise zu viel gesündern Resultaten gelangt, als die Griechen mit ihrer so sehr entwickelten Dialektik.

Die Kunst der Semiten ist ihrer Philosophie und ihrer Grammatik ähnlich, sie ist nüchtern, nicht reich an Ideen, zeichnet sich aber durch eine bewundenswürdige, bis zur höchsten Feinheit gesteigerte Detaildurchführung aus. Die fein geschnitzten Skulpturen an der Alhambra erinnern an die eben so feinen, aber gedankenarmen Definitionen der arabischen Grammatiker und Logiker und an manche talmudische Diskussion.

Das zweite Hauptmerkmal des Semiten ist die scharf ausgeprägte Individualität der einzelnen Persönlichkeit, die sich nicht leicht von andern absorbiren und zum Gehorsam bringen läßt, sondern vielmehr einen zähen widerstandsfähigen Stoff abgiebt. In Folge dieses Charakterzuges ist die Poesie des Semiten mehr subjektiv als objektiv, so daß der Semite bei Beschreibung eines schönen Naturereignisses mehr beschreibt, was er dabei empfindet, als was er sieht. Ihre Poesie ist gewaltig, tief, innig, ihre Klage nicht still und in sich gekehrt, sondern lärmend, oft himmelstürmend. Dramen haben die Semiten niemals geschrieben; denn ein Individuum mit scharf ausgeprägtem Charakter kann nicht aus seiner eignen Individualität heraustreten und sich in die eines Andern versetzen, um dessen Empfindungen und Gefühle zu schildern. Der große Lyriker Heinrich Heine war ein schlechter Dramatiker, und das einzige Drama, welches B. Auerbach schrieb, hat als solches keinen Werth.

Derselben Eigenschaft verdanken die Semiten die Fähigkeit, abstrakte Gegenstände zu individualisiren, ihnen eine concrete Gestalt und Form zu geben. Die Semiten waren zwar nicht im eigentlichen Sinne des Wortes die Erfinder des Alphabets,

aber sie sind es sicher, die eine dunkle Idee der Aegypter richtig benutzt, ausgeführt und weit verbreitet haben. Die Semiten sind es auch gewesen, welche Mittel erfunden haben, die Gegenstände zu wiegen und Raum und Zeit zu messen. Die Zeiteintheilung auf unsern Uhren rührt noch von den sem. Babyloniern her.

Mehr noch als im Dichten und Denken giebt sich die scharfe Individualität des semitischen Geistes in den social-politischen Verhältnissen und in den religiösen Anschauungen zu erkennen. Durch sie gewann vor Allem die gesellschaftliche Ordnung innerhalb der semitischen Völker ein von der socialen Gliederung der Indogermanen grundverschiedenes Aussehen. Der Semite kennt weder die Geburtsaristokratie, den Feudalismus, noch das Kastenwesen indogermanischer Nationen. Es herrschte bei ihnen eine große Achtung der Individualität und in Folge davon auch eine große persönliche Freiheit und völlige Gleichheit, besonders vor dem Gesetze; die mosaischen politisch-socialen Institutionen sowie auch das Leben und die Gesetze der Araber beweisen dies zur Genüge. — In den semitischen Staatengebilden, selbst den monarchischen, herrschten daher größtentheils demokratische Einrichtungen und Autonomie. Die mosaischen Staatsinstitutionen beruhen ganz auf den Prinzipien völliger Gleichheit und der vollkommensten Autonomie: Das ganze Volk sowohl wie jedes einzelne Dorf sollte sich selbst regieren, und so geschah es auch, zum Theil sogar zur Zeit der Könige. Der arabische König, Scheich oder Stammeshäuptling, ist nur ein primus inter pares, er wurde gewählt und sein Amt war nicht erblich. Selbst das Chalifat beruhte ursprünglich auf ganz demokratischen Prinzipien. Sein Despotismus datirt sich eigentlich erst von der Zeit, wo der Sitz der Regierung durch die meist von Persern unterstützten Abbasiden nach Bagdad verlegt worden war. Hier bestand der Stock der Bevölkerung aus arischen Persern. Hier umgaben sich die Chalifen mit persischen Truppen und persischen Ministern, wie z. B. den Bermekiden und andern Vesieren persischer Herkunft. — Der Semit wurde wegen seiner scharf ausgeprägten Individualität niemals vom Staat absorbirt; seine Staatsidee war mehr eine moderne, daß nämlich der Staat zum Schutz der einzelnen Individuen vorhanden ist. Bei den Ariern war es

anders; kommen doch selbst Plato und Aristoteles darin überein, daß das Indiv. sein größtes Glück im Staate finden müsse, indem es nur für den Staat lebe und ihm diene. Ein Staat wie der spartanische wäre unter Semiten eine Unmöglichkeit. — Deshalb hatten die Semiten auch in der Regel keine stehenden Heere, in denen der einzelne Soldat sich vollkommen dem Willen seines Vorgesetzten unterwirft, sondern nur eine Bürgermiliz, die entweder durch irgend ein Interesse oder eine Idee zusammengehalten wurde. — Zuweilen artet die scharfe Individualität des Semiten zum schroffen Eigenwillen aus und wird zur Quelle vieler Schattenseiten. Es fehlte ihnen an Einheit, Zusammenhang, Eintracht und strenger Ordnung. — Aus demselben Grunde haben sie selten große Staaten gegründet, und wo dies geschehen ist, war der Bestand nicht von langer Dauer uud der Zusammenhang der einzelnen Glieder des Staates ein lockerer, indem die Letztern nicht vom großen Staate absorbirt wurden, sondern innerhalb desselben ein selbständiges Leben führten. Bei den Semiten herrschte immer Decentralisation, bei den Ariern fast bis auf den heutigen Tag Centralisation. Einem unfehlbaren Papste, dem gegenüber man die eigene Individualität in gewisser Beziehung völlig aufgeben muß, würden sich Semiten niemals unterwerfen. Gegen hundert Millionen Arier thun dies. Im Vatikan sitzen große Menschenkenner, welche sehr gut wissen, was sie thun. Sie wissen, daß die Arier im Großen und Ganzen für ein solches Dogma empfänglich sind, und sie haben auch darin Recht; denn als Beweis dafür können die Perser dienen, unter denen, obgleich Muhammedanern, die im Grunde ganz unmuhammedanische Lehre von einem unfehlbaren geistlichen Oberhaupt, Imam genannt, dem man unbedingten Gehorsam schuldig ist, am meisten Eingang gefunden hat.

Mit diesem Charakterzug der Individualität läßt sich auch die Religion der Semiten am besten verstehen. Rénans Theorie hatte hierin die meisten und berechtigtesten Angriffe erfahren. Chwolsohn gelingt es mit der Annahme dieses Hauptzuges im semitischen Geiste auch auf die Religion der heidnischen Semiten ein helles Licht zu werfen. Ihre Gottesidee drückt sich in der Verehrung der Gestirne, bestimmter Geister, und eines einzigen außerweltlichen persönlichen Gottes aus. Gott und die Welt

sind bei den Semiten total verschiedene, scharf getrennte Begriffe. Vergötterung der abstrakten Naturkräfte kommt bei ihnen fast gar nicht vor. Die Gottheiten der Semiten sind nicht verschwommene Gestalten, sondern scharf ausgeprägte Persönlichkeiten, wie die Semiten selbst es sind. Bei den Ariern dagegen drückt sich der Gottesbegriff gerade umgekehrt in Pantheismus und Polytheismus aus, welcher Letztere nichts Anderes als eine Vergötterung abstrakter Naturkräfte ist. Selbst monotheistisch gewordene Arier, wie die Perser, zeigen viel Neigung zum Pantheismus, was aus der Geschichte des Sufismus genügend hervorgeht. — Aehnlich unterscheiden sich die Schöpfungstheorien bei den Völkerklassen. Auch die polytheistischen Semiten faßten die Schöpfung als einen freien, persönlichen Akt der Gottheit auf. Bei den Ariern dagegen fließt Kosmogonie und Theogonie in einander; die Schöpfung wird als Selbsterzeugung und Selbstentwickelung der Welt aufgefaßt. Bei Semiten ist die Schöpfung eine κτίσις, **creatura**, bei den Ariern eine φύσις, **natura** oder **genitura**. — Wie zwischen Schöpfer und Schöpfung, herrschte bei den Semiten eine scharfe Abgrenzung zwischen Gott und dem Menschen. Heroencultus und göttliche Menschenverehrung überhaupt kommt daher bei den Semiten äußerst selten vor. Bei den Ariern dagegen bildete der Weg vom untersten Menschen- bis zum höchsten Gott nur eine gradatim aufsteigende Stufenfolge, so daß Gott und Mensch ganz zusammenfließen. Die Lehre der Incarnation war und ist unter den Ariern weit verbreitet, sogar unter den muhammedanischen Persern.

Man sieht jetzt leicht ein, warum ein semitisches Volk dazu erlesen ward, um als Träger des reinen Monotheismus in der Weltgeschichte zu wirken. Nicht Geistesarmuth, und Beschränktheit, wie Rénan behauptet hat und ihm unzählige Mal nachgesprochen wurde [1]), sind der Boden, auf dem die reine zur Weltherrschaft bestimmte Gottesidee erwuchs, sondern die scharf ausgeprägte Individualität eines semitischen Volkes. Unserm Verfasser gelingt es nachzuweisen, wie dieser Charakterzug auch

[1]) Noch in der jüngsten Zeit erlaubt sich ein auch sonst nicht ganz klarer Vertheidiger Straussens, Th. Ziegler, folgende Aeußerung: „Das jüdische Volk war steril genug, nur einen einzigen Gott zu erfinden (?!)." Ausbg. Allg. Z. Jhg. 1872 Nr. 365.

in einigen bezeichnenden Erscheinungen des Judenthums und der andern monoth. Religion, die ebenfalls von Semiten gegründet und verbreitet wurde, des Islams, zu Tage tritt. Aus ihm erklärt sich, warum Prophet und Prophetenthum nur bei Semiten vorkommen. Der arische Seher war ein Mann, der sich durch äußere oder innere Erregung in einen exaltirten Zustand brachte und sich gewissermaßen in die Gottheit versenkte, oder mit derselben in Traumgesichten verkehrte. Der semitische Prophet dagegen war eine scharf ausgeprägte menschliche Individualität, welche einer ebenfalls scharf ausgeprägten göttlichen Indiv. entgegen trat, mit derselben ganz direkt verkehrte, mit der Gottheit unterhandelte, ja dieselbe oft geradezu zur Rede stellte. — Die Lehre vom Fatum, das auch über der Gottheit stünde, hat sich bei den Semiten nie entwickelt; ihnen kann sich Gott frei bewegen und thun was er will. Ebenso hat andererseits die Lehre vom freien Willen des Menschen bei den Semiten am meisten Verbreitung gefunden. — Von der Zeit an, wo die Lehre von der Unsterblichkeit unter den Semiten verbreitet wurde, herrschte bei denselben der Glaube an eine individuelle Fortexistenz nach dem Tode. Bei den Ariern wurde diese Lehre entweder grob materiell aufgefaßt, wie von den Griechen und Römern, oder die Unsterblichkeit wurde von ihnen als das Aufgehen des Individuums im All wie das eines Tropfens im Meere — Nirwâna der Buddhisten, Fanâ der muh. Perser — gedacht und ersehnt. Der Semite dagegen, wie er sich von Staate nicht absorbiren ließ, so fand er an einem Aufgehen und Verschwinden im All kein Wohlgefallen. — Noch viel weniger fand der echte Semite — dessen Blut sich nicht mit arischen Blut vermischt hat, wie dieses bei den spätern Syrern der Fall war, — an Askese und Mönchthum Gefallen. Zu ersterer verspürten die Semiten im Ganzen wenig Neigung, wenn sie auch bei ihnen dann und wann vorkam; letzteres war ihnen ein Greuel. — Folge der ausgeprägten Individualität ist auch der Mangel an bindenden Dogmen. Es giebt wol im Judenthum wie im Islam gewisse Grundlehren, von denen man nicht abweichen darf, aber es wird nur ihre Anerkennung im Allgemeinen verlangt; wie sie aufzufassen und zu präcisiren sind, wurde mehr oder minder jedem Einzelnen überlassen.

Aus der dritten Grundeigenschaft der Semiten, der Gemüthsinnerlichkeit und Neigung zum Idealismus fließen vorzugsweise diejenigen ihrer Charakterzüge, durch welche sie einen Ehrenplatz in der Geschichte und dem Leben der Menschheit einnehmen. Und auch hier ist es der jüdische Stamm, der ganz in den Vordergrund tritt, um als Vorkämpfer seiner Race einen vollen Kranz der schönsten menschlichen Tugenden für die Semiten zu erobern. Dies gilt zunächst von dem ersten Punkte, den Chwolsohn hier hervorhebt, dem religiösen. Die Semiten und namentlich die Hebräer sind die Schöpfer neuer religiösen Begriffe und religiöser Anschauungen, welche selbst den gebildetsten Ariern fast unbekannt waren. Bei diesen hatte die Religion den Charakter eines Compromisses zwischen dem schwachen, hilfsbedürftigen Menschen und dem starken, Hilfe spendenden Gott. Religion als Sache des Herzens, religiöse Innigkeit, Liebe zu Gott und Hingebung an denselben, die Idee, daß die Gottheit allgütig und allbarmherzig ist, dies Alles sind Producte der tief fühlenden Hebräer, denen die Menschheit dafür nicht genug dankbar sein kann. Religiöse Hymnen wie die Psalmen kann kein Volk und keine einzige Literatur der Welt aufweisen, und sie konnten nur unter einem Volke entstehen, welches selbst unter den tieffühlenden Semiten die erste Stelle einnimmt. Die religiösen Hymnen der Griechen und der alten Juden verhalten sich zu denen der alten Hebräer, wie Feldblumen zu duftenden Rosen und Lilien. — Ein semitisches Volk war es wiederum, das der Hebräer, welches die Menschheit gelehrt hat, Gott als sittliches Princip, als das Ideal der Heiligkeit und Reinheit aufzufassen. Von ihm sind die Lehren der Sittlichkeit ausgegangen, und wir suchen dieselben noch jetzt nicht in den sonst so hochgepriesenen Werken des klassischen Alterthums, sondern in der Bibel. — Auch die Lehren der Humanität, von Ausübung der Milde und Barmherzigkeit auch gegen Sklaven und Thiere, sind von diesem Volke ausgegangen und sie werden noch bis auf den heutigen Tag von Semiten mehr ausgeübt als von Ariern. Wo findet man in den Schriften des klassischen Alterthums ähnliche Vorschriften der Milde und Liebe, wie sie die Bibel unzählige aufweist? Auch in der rabbinischen Literatur des Mittelalters finden sich tausende von Vorschriften,

die diese Lehre einschärfen. Ja, selbst im Koran giebt es eine Menge Stellen, wo vorzugsweise das Almosengeben als eine der höchsten Pflichten vorgeschrieben wird. Und in der Praxis werden diese Lehren von den Semiten eifriger geübt, als von den Ariern, obgleich diese bei jenen hierin in die Schule gingen. Die Wohlthätigkeit der Juden im europäischen Westen ist fast sprichwörtlich, so daß vorurtheilsfreie Christen mit Beschämung darauf hinweisen. Hetzjagden sind dem Juden ein Greuel und auch das Angeln liebt er nicht. Bei den Muhammedanern spielt das Almosengeben eine große Rolle und fromme Moslims beeifern sich, Hospitäler zu erbauen, Karavanseraien für Reisende zu errichten und Brunnen an Landstraßen anzulegen.

Die Neigung zum Idealismus bei den Semiten zeigt sich schon in den Gestalten des dichtenden und verherrlichenden Volksgeistes. Den Stoff in den Heldensagen und Epopöen der Arier bilden Helden und Heldenthum, Kriege und Schlachten; der Held in der semitischen Sagenwelt ist ein Weiser, ein Prophet, ein Heiliger und das Thema: Weisheit und Frömmigkeit. Ebenso war das vorzüglichste Attribut eines idealen Königs bei den Ariern Tapferkeit, bei den Semiten Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Auch die Maccabäer wurden nicht deswegen verehrt, weil sie als Helden gekämpft, sondern wegen der Idee, für welche sie gekämpft hatten. — Bei dieser geistigen Richtung war den Semiten der Krieg als solcher niemals an und für sich Zweck; bei den Ariern ist dies leider nicht der Fall, der Arier fand und findet zum Theil noch jetzt eine Lust, eine gewisse Freude am Kriege. — Bei einer Race, welche geistige Güter so sehr zu schätzen wußte, mußten sich natürlich häufiger Märtyrer für eine Idee als bei andern Racen finden. Die Juden waren zur Zeit der ersten Maccabäer die ersten und einzigen in der alten Welt, die bereit waren, massenhaft für eine abstrakte Idee zu sterben. Was die Juden bis auf die neueste Zeit für ihre Religion gelitten haben, ist bekannt. Auch die Araber haben viele fanatische, begeisterte Märtyrer des Glaubens gehabt. Bei den Ariern hat das Märtyrerthum für eine Idee vorzugsweise erst mit dem von Semiten gepredigten Christenthum begonnen. — Das Schulwesen spielte bei den Semiten fast zu allen Zeiten und spielt zum Theil noch jetzt

eine bei weitem höhere und wichtigere Rolle als bei den Ariern. Kinder zu unterrichten oder unterrichten zu lassen, Wissen verbreiten und namentlich Elementarschulen gründen, wird im Judenthum sowohl als im Islam für eine religiöse Pflicht, für eine Gottgefällige Handlung angesehen. Es giebt in der That bis auf den heutigen Tag keinen einzigen Juden, der seine Kinder männlichen Geschlechts nicht unterrichten läßt; für den Unterricht von ganz Armen und Waisen sorgt die Gemeinde. Ganz ähnliche Anschauungen herrschen in dem von Semiten gegründeten Islam. Auf den Idealismus der Semiten führt auch die merkwürdige Erscheinung zurück, daß eine bilderlose Gottesverehrung von ihnen ausgegangen und fast nur bei ihnen durchgedrungen ist. — Am besten aber äußert sich der Idealismus eines Volkes in seinen Wünschen und Hoffnungen. Wenn wir aber die Schriften der alten Israeliten lesen, so tritt uns eine großartige Erscheinung entgegen, die einzig in ihrer Art ist. Was wünschte und worauf hoffte dieses Volk? Es wünschte und hoffte, daß eine Zeit kommen werde, in welcher alle Völker der Erde die Wahrheit suchen und finden werden, wo man sich in der Kriegskunst nicht üben, wo allgemeiner Friede herrschen und wo die ganze Erde mit Erkenntniß und Einsicht erfüllt sein werde. Was dachten und denken noch jetzt die arischen Völker, welche seit anderthalb Jahrtausenden mit der Bibel bekannt sind und dieselbe als ein göttliches Buch verehren, von diesem Idealismus? Erst in den letzten Jahren, nachdem die Kriegsfurie die europäischen Gefilde überreichlich mit Menschenblut getränkt hatte, erhoben einige edle Männer ihre Stimme und predigten das, was Jesaias schon vor zweitausend Jahren verkündet hatte. Aber so lange es Menschen giebt, denen Krieg eine angenehme Zerstreuung ist, die sogar Freude daran finden, giebt es kein Heil für die Menschheit.

Wir haben hiermit in gedrängter Zusammenfassung, und meist mit den eigenen Worten des Verfassers, das Bild wiedergegeben, welches er von dem Charakter der Semiten entwirft. Nur zuweilen erlaubten wir uns Abweichungen in der Deduktion und Anordnung von Einzelnheiten. Daß dieses Bild noch mancher Berichtigung fähig ist, daß namentlich bei den kurzen und nur die hauptsächlichen Resultate der Forschung und Beob-

achtung bietenden Darstellnng manche Lücke in der logischen Ableitung, manche Undeutlichkeit unvermeidlich war, wird der Herr Verfasser selbst nicht bestreiten. Nennt er doch sein Werk nur den Versuch einer Charakteristik. Aber dieser Versuch ist dennoch ein bedeutender Anfang dazu, um dem Eingangs erwähnten Bedürfnisse abzuhelfen, und wir sind überzeugt, daß durch Ergänzuug jener Lücken und Mängel mit strikteren Deduktionen und aufklärenden, beweisführenden Belegen aus dem Essay ein wissenschaftliche Anerkennung heischendes Werk erwachsen kann. Aber auch so bildet derselbe eine unbeabsichtigte und um so willkommenere Widerlegung all der vielen in der neuesten Zeit gegen die Semiten in Europa mit Verkennung des wahren Sachverhaltes geschleuderten Anklagen, die den Juden nicht Geringeres als das Verderbniß und die Zersetzung der europäischen Moral und Cultur zuwälzen wollen. Namentlich aber müßten die deutschen Ankläger beherzigen, was der Petersburger Gelehrte von den Analogien zwischen Germanen und Semiten sagte: Die germanischen Stämme sind in Bezug auf Ausgeprägtheit der Individualität unter allen Ariern am meisten den Semiten ähnlich; in Folge dessen die größere Autonomie und Decentralisation bei ihnen und die freie religiöse Forschung. Auch sonst giebt es manche Züge, in denen die Germanen den Semiten ähnlich sind, z. B. die Religiosität und manches Andere. — Daß die bessere Einsicht auch hierin sich wieder allmälig Bahn bricht, beweist die jüngst geäußerte Meinung Virchow's, daß die eingewanderten und germanisirten Juden ein mächtiges Ferment der deutschen Cultur bilden (Magazin f. Lit. des Auslandes J. 1873 S. 2.); mehr noch das Bekenntniß eines geistvollen Literarhistorikers, mit dem er seine Besprechung von Rodenberg's Studienreisen in England schließt (Kreyssig in der A. Allg. Zeit. J. 1872 Nr. 356): Wir Deutschen zumal haben alle Ursache, diese unermüdlichen, scharfsinnigen, energischen und talentvollen Mitarbeiter auf allen Gebieten unserer Culturaufgaben willkommen zu heißen, da wir uns gegenseitig in allererspießlichster Weise ergänzen und sobald wir nur wollen, ganz besonders gut und gründlich verstehen. Dr. W. B.

Abhandlungen.

Justinus Martyr und die Agada.

Von

Dr. Alexander Heinrich Goldfahn.

(Fortsetzung.)

15) **Dial. cap. 62, pag. 210:** *Καὶ ὅπως μή . . . . . ἐκεῖνα λέγητε ἃ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν λέγουσιν, ἢ ὅτι πρὸς ἑαυτὸν ἔλεγεν ὁ Θεὸς Ποιήσωμεν* (1. M. 1, 26) *ὁποῖον καὶ ἡμεῖς μέλλοντές τι ποιεῖν πολλάκις πρὸς ἑαυτοὺς λέγομεν Ποιήσωμεν, ἢ ὅτι πρὸς τὰ στοιχεῖα, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως, ἐξ ὧν νοοῦμεν τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι, Θεὸν εἰρηκέναι Ποιήσωμεν . . . . . Οὐ γάρ, ὅπερ ἡ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἵρεσις δογματίζει, φαίην ἄν ἐγὼ αληθὲς εἶναι, ἢ οἱ ἐκείνης διδάσκαλοι ἀποδεῖξαι δύναται, ὅτι ἀγγέλοις ἔλεγεν, ἢ ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον.* — Die unserer Stelle entsprechende Agada hat Prof. Graetz [l. l.] bereits beigebracht. Midrasch Genesis Rabba cap. 8, pag. 7 c. d: במי נמלך? במלאכת . . . . בלבו נמלך . . [במעשה כל יום ויום נמלך] . . . השמים והארץ נמלך . . . נמלך במלאכי השרת ואמר להן נעשה אדם בצלמנו כדמותנו . . . Mit wem hat er sich berathen? Mit der Schöpfung des Himmels und der Erde; . . . . . [Mit den Werken eines jeden einzelnen Tages]; . . . mit sich selbst; . . . er berieth sich mit den Engeln und sagte zu ihnen: „wir wollen einen Menschen machen nach unserer Gestalt und nach

unserem Ebenbilde." Daß Gott zu den Engeln gesagt habe: „wir wollen machen," findet sich außer den Parallelen zu der zitirten Stelle noch in einem andern Zusammenhange Midrasch l. l. cap. 17, pag. 14 c, entlehnt der Pesikta di R. Kahana Piska 4, pag. 34 a ed. Buber (wo Note 66 die Parall. verzeichnet sind); nirgends wird aber gesagt, daß der Körper ein Werk der Engel sei. Entweder ist dies eine exegetische Hypothese Justin's, indem er annimmt, die Engel haben an der Schöpfung des Menschen theilgenommen, (was nach der Agada nicht geschehen) also sicherlich den niedrigeren Theil gebildet oder Justin spricht von einer jüdisch-gnostischen Sekte, deren Existenz die Namen: Acher, Ben Soma und Ben Asaï (vgl. Graetz, Gnosticism. pag. 62, 71, 77) sämmtlich Zeitgenossen Justin's verbürgen. [1])

16) Dial. cap. 67, pag. 226: *Ἔστι δὲ ἡ πᾶσα προφητεία λελεγμένη εἰς Ἐζεκίαν, εἰς ὃν καὶ ἀποδείκνυται ἀποβάντα κατὰ τὴν προφητείαν ταύτην* (Jes. 7, 14 ff.). Vgl. cap. 43, pag. 140; cap. 68, pag. 236; cap. 71, pag. 246; cap. 77, pag. 264; cap. 84, pag. 288, 290. Das 7. Kapitel des Jesaia wird in den Agadoth ebenfalls auf Hiskia bezogen, doch meist so, daß nachgewiesen wird, das Eine oder das Andere der Prophezeihung sei unter der Regierung des Hiskia in Erfüllung gegangen und

[1]) Philo läßt zwar Opif. Mundi pag. 16 f. an der Schöpfung des Menschen Mitarbeiter theilnehmen; die Letztern sind aber bloß die Schöpfer der bösen Triebe. Daß sie auch den Körper geschaffen, sagt Philo meines Wissens nicht, vielmehr läßt er l. l. pag. 32 im Anschlusse an Gen. 2, 7 Gott selbst den Menschen aus Thon von der Erde bilden. Die Hinzunahme der Mitarbeiter galt demnach nur dem „vorbildlichen" Menschen. Ob Justin Philo's Schriften gekannt habe, ist höchst zweifelhaft; die Cohortatio ist jetzt allgemein selbst von Semisch (Herzogs Real-Encycl. s. v.) als Pseudographon erkannt worden. — Die Behauptung des Maranus: Magistri illi non aliam ob causam videntur illud »Faciamus« angelis dictum finxisse, nisi ut testimonium eraderent, quo personae divinae demonstrantur ist falsch; schon zu Philo's Zeiten fand man den Ausdruck auffallend Opif. Mundi pag. 16, ed. Mangey.). Dagegen sind die „3" übrigen Beweise für die Lesart: *παρ' ὑμῖν* meines Erachtens evident.

Hiskia als eine von dem verheißenen Kinde verschiedene Person erscheint; Agadoth, in denen die Identität Hiskia's mit dem Sohne der „Alma" vorausgesetzt wird, kommen dagegen höchst selten vor. Als Beispiele der ersten Art führen wir folgende zwei Stellen an: Midr. Exodus Rabba cap. 18, pag. 103 d: ישראל וחזקיה . . . . כיון שהשכימו בבקר . . . . מצאו אויביהם פגרים מתים. לפיכך אמר הקב"ה לישעיה קרא שמו מהר שלל חש בז. וסידר לבן שלל. והאחר קרא שמו עמנו אל. לאמר שאני עמו שנאמר עמו זרוע בשר ועמנו י' אלהינו . . . . Israel und Hiskia . . . . als sie des Morgens aufstanden, ... fanden sie ihre Feinde als Leichen. Deshalb sagte Gott zu Jesaia, nenne seinen Namen, „Beuteeile," „Schnellraub" (cap. 8, 3), denn er eilet Beute zu machen. Und den andern (Knaben) nenne seinen Namen „Gott mit uns" (cap. 7, 14) um anzudeuten, daß ich mit ihm (Israel und seinem König) bin, denn so steht geschrieben (2. Chron. 32, 8): mit ihm (Sanheribh) ist ein fleischlicher Arm, mit uns der Ewige unser Gott. . . . Synhedrin pag. 94 b, wird Hiskia als Begründer eines allgemeinen Thorastudiums und sein Zeitalter als ein kenntnißreiches gepriesen: ועל אותו הדור הוא אומר והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן . . . ואומר והיה ביום ההוא יהיה כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה. אף אל פי שאלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה. Von jenem Zeitalter sagt der Prophet: Und es geschieht an jenem Tage, ernährt Einer eine junge Kuh und zwei Schafe. . . . Und weiter sagt die Schrift: und es geschieht an jenem Tage, wird jeder Ort, wo tausend Weinstöcke für tausend Silberstücke stehen, den Dornen und Disteln wird er zu Theil; obgleich tausend Weinstöcke tausend Silberstücke werth sind, den Dornen und Disteln wird er zu Theil, insofern der Eifer zum Thorastudium die Bedürfnisse verringerte, und soviel als möglich von materieller Beschäftigung die Gedanken abzog. — Als Beispiel der Agadoth, in denen Hiskia mit Immanuël identifizirt wird, geben wir eine Stelle aus Midr. Numeri Rabba cap. 14, pag. 212 c: חזקיה מלך יהודה אף הוא מעצמו הכיר להק"בה

מצ? שכן כתיב עליו חמאה ודבש יאכל לד ע ת ו מאום ברע ובחר בטוב . . . . . Auch Hiskia, der König von Juda, erkannte Gott durch eigene Betrachtung. Woraus (ist das zu schließen)? So steht von ihm geschrieben: Sahne und Honig wird er essen, bis daß er erkennt, das Böse zu verschmähen und zu erwählen das Gute. Die Agada, die das Suffix der dritten Person betont, beruht auf der Sage, Ahaz, der Vater Hiskia's, habe (gleich Hadrian?) die Schulen sperren lassen, damit die Unwissenheit sich ausbreite und die Wissenschaft, „die Amme der Sittlichkeit und der Gottesverehrung verdrängt werde" (Jeruschalmi Synhedrin 28b).

Beachtenswerth ist der Beweis, den Justin führt, um zu zeigen, daß die Prophezeiung Jesaïa 7, 14—25 sich nicht auf Hiskia beziehen könne. Er sagt cap. 77, pag. 264: *Εἰ γὰρ μὴ μετὰ προσθήκης ταῦτα εἶπε τὸ προφητικὸν πνεῦμα. Πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα λήψεται (τὸπαιδίον) δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκύλα Σαμαρείας [ἔναντι βασιλέως Ασσυρίων], ἀλλὰ μόνον εἰρήκει· καὶ τέξεται υἱον καὶ λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκὺλα Σαμαρείας, ἐδύνασθε λέγειν. Ἐπειδὴ προεγίνωσκεν ὁ θεὸς μέλλειν αὐτὸν (Ἐζεκίαν) λήψεσθαι ταῦτα, προειρήκει. Νῦν δὲ κ. τ. λ.* Die besprochene Prophezeiung steht nun aber gar nicht in unserem (7.) Kapitel, sondern es ist Vers 4 des achten Kapitels, den Justin zwischen die Worte: *ἀγαθὸν — καὶ καταλειφθήσεται* (Tischendorf 4 A; Justin: *καταληφθήσεται*], die den Worten תֵּעוֹב — בַּטּוֹב (V. 16) des Originaltextes entsprechen, zum Behuf seiner Beweisführuug cap. 66, pag. 226 einschiebt. Dasselbe Einschiebsel hat Justin in der Parallele: Dial. cap. 43, pag. 140. Sollte Tryphon dazu geschwiegen haben? oder zeigt dies nicht vielmehr, daß der Dialog bloße Fiction sei?

17) Dial. cap. 68, pag. 236 sagt Justin zu Tryphon und seinen Genossen ὑμᾶς μὴ πείθεσθαι τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν, οἵτινες τολμῶσι λέγειν τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ, ... μὴ εἶναι ἐν τισιν ἀληθῆ. Ἃ γὰρ ἂν διαῤῥήδην ἐν ταῖς γραφαῖς φαίνονται ἐλέγχοντα αὐτῶν τὴν ἀνόητον καὶ φίλαυτον γνώμην, ταῦτα τολμῶσι λέγειν μὴ οὕτω γεγράφθαι [1]) ἅ δ' ἂν καὶ ἕλκειν πρὸς ἃς νομίζουσι δύνασθαι ἁρμόζειν πράξεις ἀνθρωπείους, ταῦτα οὐκ εἰς τοῦτον τὸν ἡμέτερον Ἰησοῦν Χριστὸν εἰρῆσθαι λέγουσιν, ἀλλ' εἰς ὃν αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι ἐπιχειροῦσιν. Ὁποῖον κ. τ. λ. — Dial. cap. 71, pag. 244; Ἀλλ' οὐχὶ τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν πείθομαι, μὴ συντεθειμένοις καλῶς ἐξηγεῖσθαι τὰ ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ . . . πρεσβυτέρων, ἀλλ' αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται. Καὶ ὅτι πολλὰς γραφὰς,[2]) τέλεον περιεῖλον ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων, τῶν γεγενημένων ὑπὸ τῶν . . . πρεσβυτέρων, ἐξ ὧν διαῤῥήδην οὗτος αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὅτι . . . κεκηρυγμένος ἀποδείκνυται, εἰδέναι ὑμας βούλομαι ἅς . . . . . ἀλλ' ἐπὶ τὰς ἐκ τῶν ὁμολογουμένων ἔτι παρ' ὑμῖν τὰς ζητήσεις ποιεῖν ἔρχομαι. Καὶ . . Ἰδοὺ ἡ παρθένος . . . . . ἀντείπατε, λέγοντες εἰρῆσθαι Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις κ. τ. λ. κ. τ. λ. . . . . Dial. cap. 84, p. 290. Ὑμεῖς δὲ καὶ ἐν τούτοις παραγράφειν τὰς ἐξηγήσεις, ἅς . . . . . τολμᾶτε, λέγοντες μὴ ἔχειν τὴν γραφὴν ὡς ἐκεῖνοι ἐξηγήσαντο, ἀλλ' Ἰδού, φησίν, ἡ νεᾶνις κ. τ. λ. . . Vgl. noch Dial. cap. 43, pag. 140: Ἐπεὶ δὲ ὑμεῖς καὶ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν μηδὲ εἰρῆσθαι, ... ἀλλ' Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις κ. τ. λ. Daß man bei der Behauptung, die LXX μὴ εἶναι ἐν τισιν ἀληθῆ, nicht an die Mechilta zu 2. M. 12, 40 pag. 19 b und Jerusch. Megilla 71 d denken darf, folgt schon aus dem, was wir in Nr. 11, Seite 110 bemerkt haben. Ueber-

[1]) Nimirum in hebraeis exemplaribus. Otto, l. l. n. 17.
[2]) Vgl. Otto l. l. nota 2.

dies hat Frankel (l. c.) nachgewiesen, daß jene Stellen gar nicht von einer Uebersetzung sprechen und ferner, daß an jenen Stellen von einem Tadel keine Spur sei. Die unrichtigen Schriftstellen sind vielmehr, wie die unmittelbar darauf folgenden Worte, die in extenso mitgetheilten Parallelen, Dial. cap. 120, pag. 404; cap. 124, pag. 420 u. a. m. beweisen, ungenaue Uebersetzungen und Interpolationen, auf die sich die Christen berufen hatten. Justin sagt demnach: wenn die Christen sich auf die LXX berufen, so entgegnen die Rabbinen: Diese Berufung beweise gar nichts; die einschlägigen Stellen sind entweder ungenau übersetzt oder geradezu Einschiebungen. Aehnlichen Behauptungen begegnen wir oft in der Agada. Jeruschal. Peah 17 a: [אלו] אילולי כתבתי לך׳ רובי תורתי לא כמו זר נחשבו? מה בינן לאומות? אלו מוציאין ספריהן ואלו מוציאין ספריהן. אילו מוציאין דפתריהן ואילו מוציאין דפ׳ריהן. Wenn ich dir geschrieben hätte den größeren Theil meiner Lehre, die Tradition, hätte man euch nicht für Fremde gehalten? Wodurch würden wir uns unterscheiden von den [christlichen] Völkern? Jene, die Juden, würden vorweisen ihre Bibel, die hebräische, und diese, die Christen, würden vorweisen ihre Bibel, die griechische; Jene würden vorweisen ihre Rollen (διφθέρας) (mit den Traditionen) und diese würden vorweisen ihre Rollen (mit den Traditionen).[1] Midr. Numeri Rabba cap. 14, pag. 215 b: ולזבח השלמים בקר שנים שנתן הקב״ה לישראל שתי תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה . . נתן להם תורה שבעל פה להיות מצויינין בה משאר האומות. שעל כך׳ לא נתנה בכתב כדי שלא יזייפוה אומות העולם כשם שעשו תורה שבכתב ויאמרו שהם ישראל ועל זה אמר הכתוב אכתוב לו רבי תורתי כמו זר נחשבו. אמר הקב״ה אם אכתוב לישראל רבי תורתי, זה המשנה שהיא גדולה מן המקרא כמו זר נחשבו. Und zum Friedensopfer zwei Rinder (4. M. 7, 77)[2]; weil Gott Israël

---

[1] Ueber διφθέρα vgl. Sachs Beiträge I, 13.

[2] Es ist die Rede vom Opfer des Pagiel b. Akhran, Fürsten der Söhne Ascher.

zwei Lehren gegeben: die schriftliche und die mündliche Lehre.. Die mündliche Lehre gab er ihnen, um sie dadurch auszuzeichnen vor den übrigen (christlichen) Völkern. Deshalb wurde sie (die Mischna) nicht schriftlich gegeben, damit die Völker sie nicht fälschen, wie sie das mit der Bibel gethan haben nnd dann behaupten, sie seien (die Völker) Israel.[1]) Darauf deutet auch die Schrift hin (Hosea 8, 12): Ich schreibe ihm eine Menge meiner Lehre, für fremd werden sie gehalten. Gott sagte: wenn ich die Fülle meiner Lehre, die Mischna, welche umfangreicher ist als die Bibel, den Israeliten schriftlich gegeben hätte, so würde man sie für Fremde halten. Die mündliche Lehre im Herzen der Gläubigen wohlgehütet, bietet ein sicheres Kriterium, um den rechten Glauben zu erkennen. Disputationen, in denen man sich auf die Schrift allein beruft, führen zu keinem Resultate. Das geschriebene Wort ist oft so zu biegen, daß beide Parteien Recht behalten; dann aber lassen schriftliche Denkmäler beliebige Fälschungen zu.[2]) Schließlich bemerken wir, daß aus einer Vergleichung von cap. 71, pag. 244, wo Justin hinzufügt: *ἀλλ' αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται* (vgl. auch cap. 84, pag. 290) mit cap. 43, pag. 140, wo er sagt: die jüdischen Lehrer behaupten:

---

[1]) Vgl. Dial. cap. 123, pag. 416 und Parall. Vergl. Midrasch Tanchuma z. 1 M. 18, 17, p. 33 a; ibid. z. 2 M. 34, 27. pag. 165 a: וצפה הקב"ה שאומות [העולם] עתידין לתרגם את התורה ולהיות קורא[ין] אותה [כ"ה] יוניה והן [והם] אומרים אנו הן של ישראל [אנו ישראל]. Die zweite Stelle, der die eingeklammerten Worte angehören, hat noch den interessanten Schlußsatz: ועד עכשיו המאזנים מעויין und noch immer schwankt die Wage. Die Parallele Pesikta Rabbathi pag. 9 a ist dem Tanchuma entnommen. Midr. Exodus Rabba cap. 47 Anfang sind zwei Ereignisse zusammengewürfelt.

[2]) Auf dieselbe Weise argumentirt Tertullian und ähnlich andere katholische Väter. Ausführlich sprechen wir über das Traditionsprincip in der Agada und bei den Kirchenvätern in einer besondern Abhandlung: Die Lehre von der mündlichen Ueberlieferung bei den Juden und den Katholiken. Hier und dort hat die Polemik einen bedeutenden Einfluß auf die Entwickelung der Lehren von der Tradition ausgeübt.

Jesaia 7, 14 sage nicht: *Ἰδοὺ ἡ παρθένος κ. τ. λ.* sondern: *Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις κ. τ. λ.*, sich ergibt, daß Justin höchst wahrscheinlich seinen Zeitgenossen Akylas im Auge habe (vergl. cap. 43, not. 18).

18) Dial. cap. 83, pag. 286: *Καὶ γὰρ τὸ Λέγει κύριος τῷ κυρίῳ μου. Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου, εἰς Ἐζεκίαν εἰρῆσθαι ἐτόλμησαν ὑμῶν οἱ διδάσκαλοι ἐζηγῆσθαι, ὡς κελευσθέντος αὐτοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ ναοῦ καθεσθῆναι, ὅτε προσέπεμψεν αὐτῷ ὁ βασιλεὺς Ἀσσυρίων ἀπειλῶν, καὶ ἐσημάνθη αὐτῷ διὰ τοῦ Ἡσαΐου μὴ φοβεῖσθαι αὐτόν. Καὶ ὅτι μὲν κ. τ. λ.* Weder diese Erklärung, noch überhaupt eine Agada ist zu finden, wonach Psalm 110 sich direkt auf Hiskia bezieht. Die am häufigsten vorkommende Agada, die bereits in der Mechilta zu 2 M. 15, 7 pag. 47 a als bekannt vorausgesetzt wird, ist die, daß sich der ganze Psalm auf Abraham beziehe, als er die vier Könige verfolgte (1 M. 14, 14—20). Neben dieser, und zwar eben so häufig, ist die Beziehung auf den Messias gebräuchlich. Hiermit ist uns auch klar, wie man dazu kam, diesen Psalm auf Hiskia zu beziehen. Wir haben nämlich bereits in Nr. 8, Seite 106 darauf hingewiesen, daß man, um Disputationen vorzubeugen, eine Reihe messianisch gedeuteter Stellen auf Hiskia zurückführte. Zur Begründung sagte man, Hiskia sei zum Messias bestimmt gewesen, ging aber dieser Würde verlustig, weil er trotz der vielen Wunder, die ihm Gott erwiesen hatte (2. K. 18, 7, 8) [1]) sich nicht angeregt fühlte, Lob- und Preislieder anzustimmen, während sein Urahn, König David, in allen Lagen seines sturmbewegten Lebens Gott zu Ehren Hymnen und Lieder sang. (Synhedrin 94 a). Ein gewisser Rabbi Hillel behauptet sogar geradezu (l. l. 98 b; 99 a): אין להם משיח לישראל שכבר

1) Die Erklärung Raschi's (?) s. v. כל חניסים ה' ist offenbar falsch.

אכלוהו ביסי חזקיה: Israël hat keinen Messias mehr, denn sie haben ihn bereits aufgezehrt in den Tagen Hiskia's (Vergl. Dial. cap. 33, pag. 106).

(Fortsetzung folgt.)

Zur Halachakritik.

Dritter Artikel.

In dem jüngst gelieferten Artikel [1]) versprachen wir den Beweis zu liefern, daß die Mischna's 2, 3 im Abschnitte 7, in welchen von zwei Kategorien levitischer Unreinheit verhandelt wird, älter seien, als die Schulen Schammai's und Hillel's. Man könnte versucht sein, diesen Beweis einfach aus der im b. Talmud Nasir 5, 3 angeführten Boraita, als geführt zu betrachten, weil R. Elieser behauptet: die וקנים הראשונים wären über רבע עשרה und רבע רם mit einander in Controverse gewesen; die einen hätten sie unter die erste, die anderen unter die zweite der genannten Kategorien versetzt, was doch voraussetzt, daß sie in anderen Punkten übereinstimmten. Nun wissen wir aber, aus den in Frankel's Hodegetik [2]) gegebenen Forschungen, daß die וקנים הראשונים älter seien als Schammai und Hillel, folglich muß diese Mischna oder deren Inhalt älter sein als die genannten Schulen. Dieser Beweis würde indeß doch auf schwachen Füßen beruhen. Denn

---

[1]) Vorigen Jahrgang S. 519 Anm. 1. — Folgende Druckfehler bitten wir zu verbessern. S. 519 Anm. 1 Z. 1 st. 507 l. 207; S. 510 Z. 10 st. eine l. keine; das. Z. 15 st. haben einige Commentatoren l. sind wir. — Zusätze: S. 523 Z. 18: vgl. Beza 14 ... מנפח ביח וכבל כח zu S. 524 Z. 9, vgl. Erubin 47 a. S. 476, Z. 3. Die Schwierigkeit, welche Frankel Hodegetik Additamenta S. 4 aufwirft, ist hiermit gehoben.

[2]) S. 41.

bei näherem Eingehen — und wir können nicht genug wiederholen, daß zur Ermittelung der Entstehung und Entwickelung einer Halacha, sowie zur Fixirung der Redaktionszeit derselben ein tieferes Eindringen in das Einzelne unerläßlich ist — überzeugt man sich, daß der Tradent dieser alten Controverse nicht der Tanai des zweiten, sondern der des vierten Geschlechtes, R. Eleasar, war, und daß unter diesen זקנים nicht die „Alten" vor Schammai und Hillel, sondern spätere verstanden werden müssen,[1]) was unsere Untersuchung an die Hand geben wird.

Wir müssen uns daher nach anderen Stützen für unsere Behauptung umsehen — oder sie fallen lassen. Mit anderen Worten, wir haben zu erforschen, aus welcher Zeit stammen diese Bestimmungen in der Mischna. Diese Frage muß aber nach zwei Seiten beantwortet werden, aus welcher Zeit stammt der Inhalt dieser Halacha, wie hat sie sich entwickelt, und ferner wann wurde sie in der uns vorliegenden Form fixirt, wer hat sie redigirt? Als Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung hat sich herausgestellt, daß der Inhalt der Halacha der Zeit vor Schammai und Hillel angehört, daß aber die Form derselben oder ihre Redaktion von R. Jehuda Hanassi herrührt.[2])

Wir gehen nun an die Erhärtung dieser Behauptung.

A. Inhalt.

Vergebens suchen wir bei den Commentatoren nach dem Grunde der in diesen Mischnas aufgestellten Scheidung der zwei Kategorien levitischer Unreinheit. Weder der jerusalemische, noch der babylonische Talmud erörtern, wie es nicht selten zu geschehen pflegt, die Begründung dieser Normen. Nur der logische Denker Maimuni, der oft mit scharfem Blicke den Sinn der

---

[1]) Frankel a. a. O. hat auch Anm. 9 eine Schwierigkeit gegen die im Texte aufgestellte Annahme angeregt.

[2]) Wir brauchen also unsere Behauptung nicht aufzugeben, dieselbe ist auf den Inhalt der Mischna zu beziehen, wenn aber R. Jehuda Hanassi dieselbe redigirt, so hat er auch die Oholot 18, 4 sich befindliche Mischna gekannt, die nach unserer Erklärung durchaus nicht mit den in Nasir im Widerspruch steht.

Mischna selbstständig ermittelt, stellt in seinem Codex [1]) die Meinung auf, die zur ersten Kategorie gehörigen טומאות seien biblisch, die zur anderen sopherisch angeordnet. Natürlich verfehlt R. Abraham b. David nicht, diese scheinbar subjektive Behauptung als offenbar im Widerspruch mit dem Talmud zu verwerfen, und ihm sogar vielfache Widersprüche mit sich selbst nachzuweisen. So sehr glaubt er hier in seinem Rechte zu sein, daß er die härtesten Tadelsausdrücke gegen ihn anwendet.[2]) Auch den Vertheidigern des Maimonides gelingt es nicht, ihn von den Widersprüchen mit sich selbst zu befreien.[3])

Er rechnet עצם כשעורה zu den sopherischen טומאות, während es doch in der Mischna zu denen der ersten Kategorie gezählt wird, אוהל und כלים gehören in der Mischna zur zweiten Kategorie, und doch zählt er sie zu den אב הטומאות מן התורה. Wir müßten demnach auf die Auffindung des Grundes, der für die genannte Scheidung in der Mischna maßgebend war, verzichten. Rabed stellt allerdings eine Hypothese eines selbst gemachten Derasch auf,[4]) ähnlich sucht Nachmanides zu Numeri 19, 16 nach einen anderen,[5]) um die sich herausstellenden Widersprüche zu lösen. Aber solche nicht authentische Deraschot können

---

[1]) טומאת מת 2, 6, 15 mit den Worten יראה לי vgl. das. 3, 3; 4, 5. Bemerkenswerth ist, daß weder in seinem Commentar zur Mischna Nasir noch zu Oholot 2 ff. diese Ansicht sich ausgesprochen findet, ja aus Einleitung zu Taharoth würde man das Gegentheil herauslesen, denn er zählt ohne jede Bemerkung zu den אב הטומאות מן התורה auch solche, die nach jener Meinung doch von denselben geschieden werden müssen. Auch in Hilchot Nasir 7, 6 hören wir Nichts von dieser Begründung. Es scheint, daß er lange geschwankt hat, ehe er in seiner späteren Arbeit mit seiner subjektiven Ansicht hervortrat. Hilch. Abel 3 verweist er auf seine Unterscheidung a. a. O.

[2]) Vgl. טומאת מת 4, 5: ראיתי זה האיש כל מה שיקשה עליו בדברי רבותינו יאמר מדבריהם הוא וכו׳, das. 3, 3: אף בזה טעה; ביאת מקדש; 3, 13: שבוש הוא das. 14 . . דבריו סותרין זה את זה..

[3]) Wenn auch R. Joseph Karo ביאת מקדש 3, 13 auf die Quelle hinweist, der Maimonides seine Entscheidung entnommen, so steht auch die angeführte Stelle mit der aufgestellten Behauptung des Maimonides im Widerspruch vergl. auch R. Lipmann Heller zu Para 11, 4: ומש״ה נדחה הכ״מ לפרש מתניתין דהכא.

[4]) טומאת מת 3, 3.

[5]) שמא מצאו בו מיעט מן הכתוב וכו׳.

uns nicht befriedigen. Maimonides' Grund ist zu einleuchtend, als daß wir seinen originellen Gedanken so leichthin aufgeben sollten. Betrachten wir die gegen diese Begründung sprechenden Stellen kritisch, erfassen wir die Halacha genetisch, so wird es nicht schwer, von den Widersprüchen, in die Maimonides gerathen mußte, uns zu befreien. Maimuni's oft gerügten Widersprüche in seinem Codex rühren daher, daß der richtige Commentator der Mischna mit dem Codificator der aus dem späteren Talmud fließenden Halacha in Widerstreit kommen mußte.[1])

Scheiden wir aber beide von einander, verfolgen wir den Gang der Halacha, so finden wir, daß Maimonides' Erklärung unserer Mischnas das Wahre getroffen.

Gehen wir vom Sicheren aus. Die ersten vier Punkte[2])

---

[1]) Vgl. Monatsschrift vorigen Jahrg. S. 88, 155. Obwohl Maimonides die Mischna oft selbstständig erklärt, vergl. Edujot 1, 7 mit b. Talmud Nasir 72, so strebt er doch nach Uebereinstimmung mit dem Talmud, sucht auch im jerusalemischen Talmud gegen den babylonischen eine Stütze, ohne sich darüber auszusprechen. Er ist aber weit davon entfernt, eigentliche Kritik zu üben. Ein Vorläufer der kritischen Behandlungsweise der Mischna ist R. Eliah Wilna. In seinen Erklärungen zur Ordnung Taharoth, weicht er nicht nur vielfach von den früheren Commentatoren ab, sondern sagt auch zu Oholot 16, 3 ausdrücklich וראי מתניתין לפי גמרא und erklärt sie nach einer ingeniösen Interpretation einer unverständlichen Jeruschalmistelle. Staunenswerth ist die Klarheit der Vorstellungen, die er uns über die Beschaffenheit der alten Gräber giebt, über die in Babli Baba Bathra 101 die größte Verwirrung herrscht. Die Verhandlung wird dort von Amorâern aus dem letzten Geschlechte geführt, die wohl nie in Palästina gewesen sind, oder die alten Gräber nicht genau sehen konnten. Auch aus Jeraschalmi zur betreffenden Mischna B. B. geht hervor, daß die in Babli gegebenen Vorstellungen falsch sind. Wenn R. Moses Margolit in פני משה eine Uebereinstimmung in beiden Talmuden zu finden glaubt, so ist dies nur Folge der beliebten Ausgleichungsmethode.

[2]) Ueber סככות und פרשות vgl. R. Simson aus Sens und R. Lippmann Heller zu Oholot 8, 2 f. auch R. Eliah Wilna das. Die in Babli Moed Katan 5 b angeführte Boraita, auf welche Heller a. a. O. verweist, ist, verglichen mit Tosifta Schekalim 1 und Jeruf. Moed Katan das. falsch angeführt. Nach der richtigen Lesart und der Begründung im Jeruschalmi von בשר המת fällt der in Babli angeregte Widerspruch mit Mischna Oholot 2, 1 fort, und wir bedürfen nicht der gezwungenen Lösung

der zweiten Mischna sind unbestritten sopherisch [1]), גולל וזופק aber meint Rabed sei, wie aus Chullin 72 hervorgeht, biblisch; aber gerade aus dieser Stelle geht durch den gegen R. Akiba geltend gemachten Widerspruch von Seiten R. Ismaels zur Genüge hervor, daß es ursprünglich sopherische Bestimmungen waren, die erst R. Akiba aus der Schrift ableitete.[2]) Dieselbe Bewandtniß hat es mit רביעה דם. Wir lesen nämlich im Sifri (nach Jalkut) Numeri 19, 11: בנפש האדם . . . להוציא את דמו דברי ר' ישמעאל ר' עקיבה אומר . . להביא את דמו רביעית דם. Während also R. Akiba aus der Schrift deducirt, schließt es R. Ismael ausdrücklich aus. Mit anderen Worten, R. Akiba macht erst diese sopherische Bestimmung, wie viele andere zur biblischen.[3]) In Bezug auf den folgenden Punkt ראובל findet sich kein Angriff auf Maimonides. Um so gewichtigere aber auf den letzten Punkt . . כלים. Da doch der Derasch חרב הרי הוא כחלל widerspruchlos ist.[4]) Wir können

---

R. Papa's, ebenso ist die unmittelbar vorhergehende Stelle in Tosifta Schekalim a. a. O. in allen Citaten des Jeruschalmi falsch mit Ausnahme von Maaßer Scheni 5, 1, doch hierüber an einem anderen Ort.

[1]) Wir bleiben hier beim Ausdrucke von Maimonides „sopherisch" im Gegensatz zu „biblisch," wenn die Einrichtung auch nicht von den eigentlichen Soferim in der persischen Zeit, sondern von den Synhedrien der nachmakkabäischen Zeit herrühren.

[2]) Das Bestreben, R. Akiba's sopherische Bestimmungen aus später Zeit von der Bibel herzuleiten und sie ihrer Dignität nach den biblischen gleichzustellen, geht aus Sota 5 M. 2 deutlich hervor. Daß er diese Deraschot nicht als אסמכתא betrachtete, überzeugt uns Jeruschalmi Pesachim 1, H. 7 die Stelle ר"ע כרעיתה ימצא דבר תורה.

[3]) Wenn Chulin a. a. O. die Frage aufgeworfen wird ור' ישמעאל רביעית דם מצ"ל und der Talmud dies aus einem anderen Verse eruirt, so ist dies eben ein Anachronismus. Man hielt später רביעית דם für biblisch und meinte, es habe keinen Controvertenten dagegen gegeben, wir werden demselben Anachronismus weiter begegnen, der zu schwer beseitigenden Widersprüchen Anlaß gegeben.

[4]) Ueber die verschiedenen Auffassungen, welche כלים gemeint seien, s. R. Simson aus Sens zu Oholot 1, 1 Tosafot zu Gittin 5, 4 R. Lippmann Heller zu Oholot 16, 1. Es ist auffallend, daß meines Wissens Niemand auf Jeruschalmi Pesachim 1, H. 7 verweist, wo ausdrücklich כלי שטף von כלי מתכות unterschieden werden, also gegen Maimonides' Entscheidung. Dort heißt es איזה חניא חני טמא מה איזה חניא חני בטמא מה כאן דאמר טמא מה בכלי שטף מאן דאמר בטמא מה בכלי מתכות מאי טעמא הוא טמא ואין נעשה אב המטמא לטמא.

Ob ein Commentator zu diesem Jeruschalmi darauf aufmerksam macht, wissen wir nicht, da wir keinen zur Hand haben.

aber dieſen Einwand nicht gelten laſſen. Haben wir ſchon mehrfach die Erfahrung, daß urſprünglich ſopheriſche Beſtimmungen ſpäter aus der Schrift deducirt werden, ſo werden wir die Behauptuug nicht gewagt nennen, daß der höhere Grad der leviti-ſchen Unreinheit, welcher den כלים beigelegt wird, eine urſprünglich ſopheriſche Anordnung iſt. Beweis hiefür iſt die Stellung von כלים in unſerer Miſchna unter die anderen ſopheriſchen טומאות. Aber auch der Deraſch ſelbſt charakteriſirt ſich als aus nicht ſopheriſcher Zeit ſtammend. Während die Ableitung der in Miſchna 2 aufgezählten טומאות mit der einfachen Exegeſe der Soferim übereinſtimmt[1]), ſcheint dieſer in die Schrift[2]) hineingetragen.[3])

Aus denſelben Gründen müſſen wir annehmen, daß עצם כשעורה als bibliſch gegolten hat, weil der Deraſch einfach iſt und

---

[1]) Vgl. Frankel, Ueber paläſtinenſiſche und alexandriniſche Schriftforſchung S. 13 ff.

[2]) Nach der ſopheriſchen Exegeſe wird aus חלל חרב das in Miſchna 2 aufgezählte אבר מן החי eruirt worden ſein, vgl. Naſir 53b.

[3]) Auch über die Zeit der Entſtehung der genannten ſopheriſchen levitiſchen Unreinheiten vermuthen wir, daß die Ordnung der Aufzählung in unſerer Miſchna der Zeitfolge entſpricht. Wir nehmen den Beweis hierfür nicht nur aus der überall genau befolgten Ordnung: 1) בית הפרס, 2) ארץ העמים und zuletzt ספק כלים, (vgl. Taharoth 4, 5 Jeruſchalmi Peſachim 1, 7 wo ספק כלים in der Krotoſchiner Ausgabe fehlt, Babli Sabbat 15 b. Auch Toſſta Edujoth 1 und daſ. Maccot 3 Ende iſt die Ordnung 1 und 2 befolgt mit Ausnahme von Oholot 2, 3 wo ſie verwechſelt ſind), ſondern es ſpricht hierfür folgende Erwägung. Wir beſitzen eine ausdrückliche Tradition, (vgl. Jeruſ. Peſachim a. a. O. daſ. Ketubot 8 Ende und b. Sabbat a. a. O), daß ארץ העמים von Joſe b. Joeſer herrührt. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß vorher סככות פרעות und בית הפרס, bei denen eine nähere das bibliſche Geſetz verletzende Befürchtung vorlag, als ſopheriſch טמא erklärt wurden. Iſt aber ארץ העמים von Joſe b. Joeſer, ſo wird die Verordnung, daß כלי מחכות als אב הטומאה betrachtet werden, von einem ſpäteren Synhedrin eingeführt ſein, wir vermuthen von שמעון בן שטח und es dürfte der im Jeruſch. a. a. O. und auch ſonſt vorkommende Satz שמעון בן שטח גזר על כלי מחכות auf dieſe Verordnung zu beziehen ſein. Wenigſtens liegt dieſer Sinn eher in den Worten, als der allgemein angenommene כלי מחכות שנשברו, wobei die Hauptſache fehlen würde. Derſelbe Grund, den Babli Sabbat für die Verordnung nach ſeiner Erklärung angiebt, daß nämlich Salome Alexandra die unreinen Gefäße umſchmelzen ließ, kann auch für unſere Erklärung angenommen werden. Denn dann müſſen die Menſchen, die die Gefäße berührt, mit מי חטאת beſprengt werden.

in der Mischna zur ersten Kategorie der levitischen Unreinheit gezählt ist. Maimonides mußte als Codificator dem Babli folgen, der Nasir 57 zu diesem Resultate kommt. Aber dieses Resultat erweist sich als Anachronismus (vgl. oben S. 157, Anm. 3). Im Babli stand es unerschütterlich fest, daß רביעית דם biblisch sei. Das dem R. Akiba in der dortigen Mischna von R. Josua zur Antwort gegebene הלכה היא kann sich nach ihm nicht auf רביעית דם, muß sich vielmehr auf עצם כשעורה beziehen. Aber das Gegentheil ist das Richtige, wie der Fragesteller annimmt. R. Elieser und R. Josua theilten die Ansicht R. Ismaels, daß רביעית דם nicht biblisch sei. Die vom Babli citirte Boraita, (vgl. Parallelstellen) wenn auch die verschiedenen Lesarten nicht darauf hinweisen, kann nicht authentisch sein. Hätte R. Elieser diese Antwort dem R. Akiba gegeben, so hätte er nicht nöthig, seine Frage noch einmal R. Josua vorzutragen. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß עצם כשעורה in der mischnischen Zeit als biblisch galt, so können wir auf Edujoth 6, 2 verweisen, wo R. Elieser aus עצם כשעורה Neues eruirt, was der Annahme עצם כשעורה sei הלכה widerspricht.

Ebenso ist der Widerspruch zwischen der Erklärung des Maimunides Mischna 4 das. und seiner Entscheidung zu lösen. In dieser folgt er R. Jochanan [1]) im Jeruschalmi gegen Ulla nach dem Grundsatze הלכה כר' יוחנן. Aber die Erklärung Ulla's ist sachgemäß, während R. Jochanan die Mischna mit der im Widerspruch mit derselben stehende Boraita, die ohne Zweifel R. Meir zum Autor hat, ausgleichen will.

Für die Richtigkeit der Maimonidischen Erklärung unserer Mischna spricht, abgesehen von der Klarheit und Durchsichtigkeit des Gedankens, ausdrücklich die Mischna Para 11, 4 verglichen mit Nasir 7, 4 und Tosifta Maccot 4 Ende auch angeführt Semachot

[1]) S. die geistreiche Erklärung von Joseph Karo im כסף משנה a. a. O. zu dieser schwierigen Jeruschalmistelle gegen R. Simson aus Sens in Oholot 1, 1; doch ist seine Erklärung von תורה היא das. im Sinne von קבלה nicht wahrscheinlich. Dieser Unterschied von מן התורה und מן הקבלה ist origineller Gedanke des Maimonides. R. Jochanan bringt ja im Namen R. Jannais einen Vers bei, aus welchem die Behauptung folgt. Auch heißt es oben ללקות. Wir sehen daraus, daß auch die Amoraim selbstständige Deraschot entwickelt haben.

3, כל טומאה שאין טיר מגלח עליה אין הכהן מופג d. h. doch nichts anders, als: biblische Strafe (Geißelstrafe) erfolgt nur bei Uebertretung biblischer Gebote, der טומאות die nach Nasir 2 als biblisch gelten, nicht aber bei denen in Mischna 3, die sopherisch sind.

Verfolgen wir nun, nachdem wir den Inhalt unserer Mischnas nach der richtigen Maimonidischen Erklärung, die wir von allen Einwendungen gesichert, erfaßt haben, den Gang der Halacha in Betreff dieser Punkte.

Die Schrifterklärer haben, gewiß nicht gleichzeitig, aus Numeri 19, V. 16 die als biblisch geltenden diesbezüglichen levitischen Unreinheiten eruirt. Es ist wahrscheinlich, daß die Deraschot עצם sei עצם כשעורה; unter חלל חרב verstehe man אבר מן החי und unter קבר sei durch Umsetzung רקב zu verstehen (s. Jeruschalmi a. a. O.) zu den ältesten gehören. Aus der Widerholung [1]) von ארם in diesem biblischen Abschnitte wurde wahrscheinlich erschlossen, daß auch wesentliche Theile des menschlichen Leichnams dem Ganzen gleich seien (vgl. Sifri Sutta Jalkut zu ואת התורה) wie חצי קב עצמות, שדרה וגלגלת, חצי לוג דם. Die Soferim haben nun ihrerseits als Umzäunung des biblischen Gesetzes neue hinzugefügt. Zu den ältesten in dieser Beziehung sind zu rechnen סככות und פרעות dann ביה הפרס. Von Jose b. Joeser ארץ העמטים, von Simon b. Schetach כלי מתכות (vgl. ob. S. 158, Anm. 3). Die letzteren unterschieden sich nun von den ersteren durch folgende 3 Punkte: 1) daß Ahroniden bei Uebertretung derselben sich keiner Geißelstrafe schuldig machten, 2) daß den Nasiräer, der sich eine Uebertretung derselben erlaubte, nicht die Folgen trafen, welche nach der Schrift eine solche nach sich zieht (vgl. Numeri 6, 9, 10). 3) daß der durch dieselben levitisch Unreine kein Opfer darzubringen verpflichtet war, wenn er ins Heiligthum gegangen. Diese Unterschiede sind so sehr in der Natur der Sache begründet, daß wir dieselben mit dem Entstehen der sopherischen Verbote gleich setzen können. Daß demnach die in unseren Mischnas vorhandene Scheidung von zwei Kategorien טומאות mit dem in Bezug auf einen Nasiräer geltenden Bestimmung älter sei als die Schulen Schammais und Hillels, ist klar. Eine der ältesten Controversen zwischen den genannten Schulen Edujoth

[1]) s. Frankel, Ueber palästinensisch . . Schriftforschung S. 13, Anm. 3.

1, 7 [1]) über רובע קב עצמות ſetzt die Kenntniß des Unterſchiedes von רצוי קב עצמות als bibliſch voraus. Ueber letzteren Punkt herrſcht Einſtimmigkeit, ſie controverſiren lediglich über die ſopheriſche Beſtimmung. Auch die Oholot 18, 4 befindliche Controverſe zwiſchen den beiden Schulen ſetzt dieſen Unterſchied voraus.[2]) Das zweite Tanaitengeſchlecht als Fortſetzer der beiden Schulen beſtimmt die ſopheriſchen Verordnungen noch genauer und gränzt ſie ab. So finden wir Edujoth 6. Verhandlungen zwiſchen R. Elieſer, R. Joſua und R. Nechunja b. Elinathan über אבר מן החי und עצם כשעורה מן הדג[3]) Toſifta Oholot 3 verhandeln wieder R. Elieſer, R. Joſua und R. Akiba über die Abgränzung von רוסק und גולל (vgl. Anm. 3). Auch über רקב daſ. Der originelle R. Akiba ſtieß nun auf den Widerſpruch, der ſich durch dieſe weite Ausdehnung der lev. Unreinheit in Betreff der ſopheriſchen Verbote ergab, da dieſe in vielen Punkten rigoroſer waren, als manche bibliſchen, als עצם כשעורה. Sein Beſtreben die ſopheriſchen Beſtimmungen aus der Schrift zu deduciren, ließ ihn bald רבע דם darin finden, ebenſo wie גולל und רוסק. Wie kann nun, macht er vor R. Elieſer und R. Joſua geltend, welche רובע דם zur zweiten Kategorie der טומאות in Bezug auf Naſir zählten, dies möglich ſein? Das iſt ja Inconſequenz. Sie laſſen ſich aber durch den vermeintlichen Widerſpruch nicht beirren, R. Joſua erwiedert ihm הלכה היא nämlich רבע דם, wie R. Ismael behauptet. R. Akiba hat aber, wie aus ſeinen andern Behauptungen hervorgeht[4]), ſeine Meinung

---

[1]) Es ſcheint, daß die Controverſen von den Schulen Schammai und Hillel dort dem Alter nach aufgeführt werden. Zum wenigſten iſt dieſe eine der älteſten, da Schammai angeführt wird und die letzte dort angeführte Controverſe wird erſt unter R. Joſua geführt, vgl. Toſifta Oholot הלך ר' יהושע ונשתטח על קברי כ"ש ומדים כ"ה לב"ש, worauf ſich bezieht, vgl. R. Eliah Wilna zu Oholot 5, 4.

[2]) Vgl. unſere Erklärung a. a. O.

[3]) Bemerkenswerth iſt, daß Jonathan zu Numeri 19, 16 paraphraſirt או בגרמא דאנשא וחייא, nach R. Elieſer gegen die Halacha, auch das לא במיתא דכבריסא ואמא reflectirt die Anſicht R. Ismaels, während גולל ורוסק die R. Akibas. Es ſcheint, daß R. Elieſer ſchon dieſe letzteren für bibliſch hielt, vgl. Toſifta Ohelot 3. R. Eliah Wilna zu Oholot 2, 2. Reflectirt dieſe Ueberſetzung die Anſicht R. Elieſers, worauf das תרגום ספי ר' אליעזר ור' יהושע hinweiſt, ſo finden wir hierin einen neuen Beweis, daß ר' אליעזר angenommen רביעית דם הלכה היא.

[4]) Vgl. Miſchna Oholot 2. Toſifta Edojoth 1. Obwohl גולל ורוסק

festgehalten und wohl einige Tanaiten für sich gewonnen, so daß diese Frage zu keinem Abschluß kam. Diese Verhandlungen werden in Jabneh geführt worden sein. Ein späterer Beschluß vielleicht zu Uscha, wo auch beschlossen wurde על ו' ספקות שורפין את התרומה (Sabbat 15, Jeruſ. Pes. a. a. O.) schlug einen Mittelweg ein und setzte fest, רביעית דם werde als biblisch angesehen in Bezug auf קדשים und תרומה, was die Gegner R. Akibas bestritten hatten, hingegen לעיר ולמקדש sei es den sopherischen gleich zu setzen. [1]) Diesen Sinn einzig und allein kann die Tradition des R. Eleasar [2]) über die Controverse der הראשונים וקנים haben. Unter diesen sind keine anderen als R. Elieser und R. Josua einerseits und R. Akiba und seine Genossen andererseits מקצתן אומרים ומקצתן אומרים zu verstehen. Das ב"ד שאחריהם war die Versammlung zu Uscha, an der er vielleicht Theil genommen hat. Wären unter diesen וקנים Lehrer vor Schammai und Hillel zu verstehen, so würde, — abgesehen von dem Befremdenden, daß vor Schammai und Hillel sich Controversen finden sollten, die in der Mischna nicht verzeichnet sind — das würde als außerordentliches Ereigniß verzeichnet worden sein, — abgesehen ferner, daß R. Akiba sich gegen einen ausdrücklichen Synhedrialbeschluß sollte aufgelehnt haben, — der ganze Bericht unverständlich sein. Welchen Sinn sollen die Worte haben בית דין שאחריהם היו אומרים רביעית דם לתרומה ולקדשים חצי לוג דם לעיר ולמקדש. Vorher war doch ein entweder oder, entweder רביעית דם ist biblisch oder es ist sophe-

---

nach R. Akiba auch für biblisch galt, so braucht man nicht mit R. Simson aus Sens anzunehmen, er habe auch diese zu der ersten Kategorie gezählt, er ging gewiß davon aus, רבע דם sei עצמו של מת, vgl. Tosifta Kelim 1, 1.

[1]) Wahrscheinlich wurde dieser Mittelweg durch einen Deraſch bekräftigt, um den Widerspruch zu heben.

[2]) Nasir a. a. O. ist ר' אליעזר ein Abschreibefehler. In der Tosifta an zwei Stellen Oholot und Nasir heißt es ausdrücklich ר' אלעזר und steht in unmittelbarer Verbindung des anderen Berichtes desselben Tanai, auch in Mischna Nasir 4 ist, wie Jedem augenfällig ist, ר' אליעזר ein Abschreibefehler. Auch in Jeruschalmi, Nasir a. a. O. ist zwar der erste Bericht R. Eleasars ganz entstellt, aber aus den Fehlern geht hervor, daß in der Quelle ר' אלעזר zu lesen war. Es steht nämlich einmal (בן ר' אלעזר שריה) und das anderemal אלעזר (ר' שמעון בן) also gestanden hat אלעזר. R. Elieser kann es nicht heißen s. Text.

risch. Wird das erste angenommen, so muß es zur ersten Kategorie der טומאות gerechnet werden, ist das zweite, so kann es auch nicht לתרומה als biblisch gelten. Was ist das für ein Mittelweg? [1]) Auch R. Ismael und R. Elieser und R. Josua könnten nicht behaupten הלכה היא, da es doch in einigen Punkten den biblischen טומאות gleichgesetzt ist. Wird aber dieses ב"ד של אחריתן auf die Zeit nach R. Akiba bezogen, so besteht der Mittelweg (הכרעה) darin, daß der Derasch des R. Akiba zwar angenommen wurde, d. h. רביעית דם gilt als biblisch nur mit der Beschränkung (R. Elieser und R. Josua zugestehend) von מקדש und נזיר, wofür wahrscheinlich ein neuer Derasch beigebracht wurde, ähnlich dem Rabeds [2]) so wie R. Akiba selbst גלל הזפק für biblisch hielt, ohne sie doch zur ersten Kategorie der Mischna zu rechnen. Derselbe R. Eleasar berichtet (Tosifta a. a. O.) über eine Verhandlung, die zwischen R. Jehuda b. Batyra (מחירוש) R. Meïr und ihm in Damaskus [3]) verhandelt wurde mit allen Nebenumständen. [4]) Diese beiden Berichte seines Lehrers R. Eleasar hat nun R. Jehuda Hanassi gekürzt in Mischna 4 und 5 hinter den beiden besprochenen Mischnas, welche die Norm geben, aufgenommen, die zusammengepreßt die Geschichte dieser Halacha enthalten, was wir des Näheren auseinandersetzen wollen.

B. Form.

Wenn wir nachweisen, daß die in dem besprochenen Abschnitte behandelten Mischnas, obwohl Halachas enthaltend, die in die vortanaitische Zeit hinaufreichen, dennoch erst ihre Redaktion von R. Jehuda Hanassi erhalten haben, so entscheiden wir uns

---

[1]) Babli a. a. O. hat das gefühlt, indem er die Frage aufwirft מיכדי אין הכרעה שלישית מכרעת, da doch kein Vereinigendes beider Meinungen Statt findet und er kann sich nicht anders helfen als mit הלכה אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי. Jerusch. a. a. O. ist fehlerhaft, hat aber dieselbe Frage aufgeworfen, es heißt dort ר' יעקב בר אידי בשם ר' ש"ב"ל soll wohl heißen ר' שמעון.

[2]) Maimonides und Rabed haben beide Recht, wenn man die verschiedenen Zeiten sondert.

[3]) Vgl. Graetz IV[2] 470.

[4]) Die Erwiederung des R. Eleasar hat den R. Meïr nicht überzeugt, da er wohl den Satz R. Josuas kannte, er hat aber in Bezug auf רביעית דם den Standpunkt R. Akibas festgehalten (vgl. S. 165, Anm. 1.)

hiermit noch nicht für die jüngst in dieser Monatsschrift [1]) aufgestellte Hypothese über den Antheil R. Jehuda Hanassis an der Mischna gegen die Resultate Frankel's. Wir beschränken unsere Schlüsse auf den unsere Materie behandelnden Abschnitt.

Vergleichen wir diese Halachas, wie sie uns in Mischna Nasir und Oholot a. a. O. entgegentreten mit den dieselben Gegenstände behandelnden Mischnas in Edujoth und der Tosifta, [2]) so stellt sich uns folgender Unterschied heraus. In den letzten beiden Sammlungen finden wir die Verhandlungen, wie sie zwischen den Tanaim geführt wurden, wenigstens der Hauptsache nach, während die ersteren abgeschlossene Sätze enthalten unter Anführung der Einzelmeinung nach dem bekannten Grundsatze Edujoth 1, 6. [3]) Mit anderen Worten, jene Schriften haben den Charakter von Protokollen, während die Mischna — Edujoth ausgenommen — ein Codex sein will. Wir müssen sonach Edujoth und Tosifta als Quellen der Mischna betrachten, welche Ansicht schon ausgesprochen ist. [4])

---

[1]) Vor. Jahrg. 161 ff., 218 ff. Wir können nicht läugnen, daß die Beweisführung des Herrn Dr. Dünner eine glückliche und schlagende zu nennen ist. Wir müssen zustimmen, daß die von ihm angeführten Halachas bis auf R. Jehuda Hanassi flüssig gewesen sein müssen, wie wir dies auch von den oben behandelten Halachas beweisen werden. Aber damit ist die Behauptung Frankels, R. Akiba habe die ältesten Mischnas redigirt, noch nicht umgestoßen. Es kann doch Mischnas geben, die von R. Akiba redigirt sind. Die Wendung, die man bei geometrischen indirekten Beweisen gebraucht, was von dieser Linie bewiesen wird, gilt von Allen, ist hier nicht anwendbar. Hier ist eben die Forderung — will man eine sichere Behauptung aufstellen, — die Mischna einzeln der Entwickelung nach durchzuarbeiten.

[2]) Vgl. Mischna Oholot 2 ff. mit Edujoth 1, 7, 6; Tosifta Oholot 3 auch ähnlich im Jalkut nach Sifri a. a. O.

[3]) Wenn in Oholot 1, 1 von der in Tosifta in Edujoth vorkommenden Controverse zwischen den Schulen Schammais und Hillels Nichts erwähnt ist, so kommt dies daher, daß R. Josua beide Meinungen ausgeglichen אמר ר' יהושע יכולני לעשות ב"ש וכ"ה אחד vgl. Tosifta a. a. O. In Edujoth ist wohl dieser Passus ausgefallen, oder hat R. Jehuda Hanassi dies durch die allgemeine Behauptung in Oholot angedeutet. Wohl der älteste uns bekannte Ausgleichungsversuch. Das hat aber Maimonides nicht verhindert, die Controverse dem Sinne und den Worten entsprechend anders zu erklären.

[4]) S. Monatsschrift 1871, S. 33 ff. 1872, S. 475.

Als Quellen unseres Abschnittes Nasir haben wir nun speciell zu betrachten:

Tosifta Oholot 9: ר' אליעזר אומר נזיר והמת תחת כרסו של גמל אין הנזיר מגלח עליהן ואין מחייבין על טומאת מקדש וקדשיו verwandt mit סככות ופרעות. — Tosifta das. 4 (vgl. oben) אמר ר' אליעזר וקנים אמר ר' אליעזר כשהלכתי לארדסקום וכו' (vgl. oben) הראשונים וכו' Tosifta das. 1 אמר ר' יוסי[1]) . . . במה דברים אמורים בתרומה וקדשים אבל אין הנזיר מגלח אלא על מת בלבד ואין חייבין על טומאת מקדש וקדשיו אלא על מת בלבד.

Tosifta Maccot 3 Ende: זה הכלל כל טומאה מן המת שנזיר מגלה עליהן לוקין עליה את המ' וכו'.

Schon aus den angegebenen formal verschiedenen Mittheilungen der Schüler R. Akibas können wir entnehmen, daß unsere Mischna von R. Akiba nicht redigirt war. Einen anderen Beweis finden wir in der in b. Nasir a. a. O. vorkommenden Erzählung, daß R. Jehuda den Symmachus, Schüler des R. Meir in sein Lehrhaus den Eintritt versagen wollte, weil er nur komme, um ihn zu ärgern (לקנטרו). Als Beweis wird nun angeführt, Symmachus trug im Namen R. Meïrs vor על המת ועל כיוצא מן המת, worüber R. Jehuda aufgebracht wurde, das erstere sei ja überflüssig, woraus folgt, daß eine gültige Codification unserer Mischna zur Zeit R. Jehudas nach dem Tode R. Meïrs (vergl. das.) nicht gegeben, daß vielmehr jeder Tanaite diese Materie nach seiner Weise vortrug. Wir brauchen erst nicht zu erwähnen, daß Mischna 3 weder von R. Akiba noch von R. Meïr herrühren können, da beide רבינו הם zur ersten Kategorie zählten. Vielmehr finden wir in dieser Mischna den Beschluß des ב"ד שאחרינו ausgedrückt.[2]) Dieser Beschluß wird von R. Jehuda Hanassi nicht in historischer Form, sondern einfach durch die

[1]) Vgl. S. 161, Anm. 4. Der erste Theil des Satzes von R. Jose ist Quelle von Oholot 1, 1.

[2]) Wir können die Zeit dieses Beschlusses durch folgende Vermuthung näher begränzen. Die Discussion zwischen R. Meïr und R. Eleasar in Damaskus setzt voraus, daß der Beschluß noch nicht gefaßt war, denn sonst hätte er ihn ja auf diesen verweisen können. Es ist das auch ein deutlicher Beweis, daß er nicht aus alter Zeit herrührt. Vielmehr haben wir uns zu denken, dieses Gespräch habe vor dem Beschlusse Statt gefunden und dieser sei nach dem Tode R. Meïrs unter R. Jehuda, R. José, R. Simeon und wohl auch R. Eleasar gefaßt worden, wir könnten daraus schließen, daß R. Eleasar in Uscha war, vgl. jedoch Frankel Hodegetik S. 173, Anm. 6, 7.

bestimmte namenlose Behauptung (סתם) ausgedrückt, wobei er in Mischna 2 von der Mischna R. Meïrs כיצד מן הבצר aufnimmt. Seinem Prinzipe entsprechend die Normen nicht ohne die entgegengesetzte Einzelmeinung anzuführen, drängt er in der folgenden Mischna die zwei Traditionen seines Lehrers R. Eleasar zusammen. Anstatt das . . . מקצתן ומקצתן des R. Eleasar nennt er die Namen, um darzustellen R. Akibas Meinung sei Einzelmeinung. Der andere Theil des Beschlusses . . . לתרומה ist von R. Jehuda Hanassi in Oholot aufgenommen dadurch, daß er רביעית דם unter die biblischen טומאות zählt, was nichts anders heißt, es ist in allen Beziehungen diesen gleich, mit Ausnahme von Nasir, was er schon angegeben hat. Auch die Ordnung in Nasir 4, 5. die man umgekehrt erwarten würde — erst die Discussion zwischen R. Akiba und seinem Contravertenten und dann zwischen R. Eleasar und R. Meïr — ist beabsichtigt. Das אמר אלעזר ר' bezieht sich nämlich auf beides, R. Eleasar theilte die zwischen ihm und R. Meïr und zwischen R. Elieser, R. Josua einerseits und R. Akiba und seiner Genossen anderseits gepflogenen Verhandlungen mit, und die Ordnung beobachtet die Zeitfolge der beiden Traditionen R. Eleasars (vgl. vorige Anm.)

So ergiebt sich uns der genaue Zusammenhang der vor R. Jehuda Hanassi redigirten Mischnas dieses Abschnitts.

Der Anschluß der Mischna 2 an Mischna 1 setzt eben den oben citirten Satz der Tosifta S. 165 זה חכלל voraus.[1]) Es wird in der Mischna 1 die Frage erörtert, ob כהן גדול oder נזיר in der Heiligkeit höher stehe, da sie sonst in der genannten Beziehung gleich sind, was jeder Leser von selbst verstand. Dann werden in Mischna 2 und 3 diese gleichen Beziehungen aufgezählt, daran die verworfene Einzelmeinung nach dem Bericht R. Eleasars über das früher streitig gewesene רביעית דם gegeben.

Im Einzelnen ist noch zu bemerken, daß Babli a. a. O. zur ersten Kategorie noch rechnet רוב בניו ורוב מניו של מת, während Jeruschalmi dies ausschließt.

Da nun dieser Punkt zugleich mit רובע קב in Edujoth a.

---

1) Wir müssen daher die Lösung des angeregten Widerspruches (Tosafot Berachot 19) von Seiten R. Isaac gegen R. Tam ganz correkt nennen.

a. O. behandelt wird, so läßt sich annehmen, der Redacteur der Mischna hat dies zur zweiten Kategorie gezogen. Auffallend ist aber, warum דם תבוסה [1]) vgl. Tosifta Oholot 4. . . . מה בין אלא על דם ח' אין וצויר מגלח . . . nicht von R. Jehuda Hanassi in die Mischna 3 aufgenommen wurde. Wahrscheinlicher Grund ist der, daß דם תבוסה unbestritten als nicht biblisch galt, also ein Irrthum nicht möglich war.

Es wird wohl nach dieser Auseinandersetzung Jeder zugeben, daß die Mischna allein ohne zu Hülfenahme der anderweitigen Sammlungen und der vorhandenen Erklärungen zu verstehen, ein Ding der Unmöglichkeit ist.

---

[1]) Die Etymologie dieses Wortes betreffend ist man anfangs geneigt Mussafia zuzustimmen, der es für lateinisch hält, und gewiß an tabes gedacht hat. Ein genaueres Eingehen überzeugt uns von der Richtigkeit der Etymologie des Maimonides der מחבוסמת als Analogie beibringt. Wenn R. Ismael und R. Akiba und R. Jehuda (ברחות איש nach Sifri vgl. auch Frankel Hod. 199) in der Bedeutung „Vermischung" übereinstimmen, — die Controverse dieser und der späteren Tanaim bezieht sich bloß auf das Maaß der Mischung — so ist an dieser Bedeutung des Wortes im Spräthebräischen nicht zu zweifeln. Auch ist dieses in Chronik 22, 7 vorkommende mit Raschi und Kimchi sinngemäß mit „Verwirrung" zu übersetzen. Auch in Jesaias 22, 5 steht מבוסה synonym mit מהומה und מבוכה vor. Danach ist Gesenius und Fürst s. v. zu berichtigen.

Septuagintalüberſetzung zum Buche Kohelet

Obgleich die nüchterne Kritik ſich längſt dazu verſtanden hat, die Integrität des heutigen Septuagintaltextes mit Rückſicht auf die nicht unerheblichen Lücken und zahlreichen Zuſätze, die er aufweiſt, in Zweifel zu ziehen, ſo ſtand ihr jedoch ſoviel unzweifelhaft feſt, daß im Ganzen und Großen deſſen Geſtalt dieſelbe geblieben iſt, die er von ſeinen Urhebern erhalten hat. Niemand zweifelt daran, daß es ſchon in der vorchriſtlichen Zeit eine alexandriniſche Ueberſetzung zu ſämmtlichen Büchern der h. Schrift gegeben habe, und daß die Ueberſetzung zu jedem einzelnen Buche weſentlich dieſelbe geweſen iſt, die ſich noch heute in unſeren Händen befindet. Spricht ja doch ſchon Jeſus Sirach (c. 130 ante) von einer alexandriniſchen Ueberſetzung nicht nur zum Pentateuch, ſondern auch zu den Propheten und Hagiographen, und was ſollte veranlaſſen, die uns vorliegende in allen ihren Theilen nicht für eine und dieſelbe mit der des Sirach zu halten? Bloß beim Buche Daniel wurde eine Ausnahme gemacht und zugegeben, daß uns hier allerdings eine andere Ueberſetzung vorliege, daß man an die Stelle der früheren ſchlechten alex. Ueberſetzung, die — freilich nicht viel beſſere — des Theodotion adoptirt habe.

So ſehr man auch die Meinungen der auf dieſem Gebiete maaßgebenden Autoritäten reſpectiren und im Weſentlichen von deren Richtigkeit überzeugt ſein muß, ſo wird man doch nach mancherlei Erwägungen nicht umhin können, dieſelben wenigſtens in Betreff des Buches Kohelet einzuſchränken. Einzelne Bibelkritiker der älteren und der neueſten Zeit wie Eichhorn,[1] Bleek[2] u. A. beſonders aber Graetz[3] haben hingewieſen auf den auffallenden ganz eigenthümlichen Charakter der alex. Ueberſetzung zu dieſem Buche. Was bei dieſer Ueberſetzung am

[1] Einl. in d. A. T. Bd. I, § 185 (3. Ausg.).
[2] Einl. in's A. T. S. 701.
[3] Kohélet, Anhang II. S. 173.

meiſten auffiel, das war ihre übertriebene Wörtlichkeit, wie ſie ſonſt in dieſem hohen Maaße bei keinem anderen Buche angetroffen wird; beſonders aber ſtieß man ſich an das für die Partikel את faſt durchgängig gebrauchte συν, was bekanntlich auch der Ueberſetzung Aquila's eigen iſt. Graetz glaubte ſchon hieraus ſchließen zu dürfen, daß die ganze Ueberſetzung zu dieſem Buche von Aquila herrühre und in ähnlicher Weiſe wie Theodotions Ueberſetzung zu dem B. Daniel dem griech. Kanon einverleibt worden ſei. Doch iſt es bedenklich, aus ſolch äußerlichen, wenn auch ziemlich markanten Anzeichen Folgerungen von dieſer eminenten Bedeutung abzuleiten, zumal wenn ſich für jene Anzeichen auch eine andere annehmbare Erklärung finden läßt.

Was zunächſt die Wörtlichkeit der Ueberſetzung betrifft, ſo iſt ſie an und für ſich kein genügend entſcheidendes Merkmal, um auf die Urheberſchaft Aquila's ſchließen zu laſſen, man begegnet dieſer Erſcheinung mehr oder minder auch in den anderen Büchern der LXX; außerdem kann auch ein anderer als Aquila dies Prinzip beim Ueberſetzen befolgt haben. Selbſt das συν iſt nicht beweiskräftig genug, da daſſelbe aus der Hexapla des Origenes in die Codices und von da in unſere Editionen übergegangen ſein kann. Montfaucon zählt in ſeinem Sammelwerke eine ganze Menge ſolcher Fälle auf, wo συν mittelſt Aſteriskus im Septuagintaltexte eingeſchaltet war und zu Judic cap. 9 nennt er einen Codex, in welchen συν ohne Aſteriskus ſtehen geblieben iſt.

Dies iſt alſo, wie wir ſehen, nicht der richtige Weg, den Urſprung unſerer Ueberſetzung zu ermitteln. Das Rathſamſte in unſerem Falle iſt unſtreitig, wenn man anſtatt ſich an ſolche zufällige Aeußerlichkeiten zu halten, die ganze Ueberſetzung, ſo wie ſie uns vorliegt, nach ihrem innern Weſen prüft, wenn man gleichſam jedes ihrer Theile über ſich ſelber Zeugenſchaft ablegen läßt, wem ſie ihr Entſtehen zu verdanken habe. Wollten wir dem Origenes Glauben ſchenken, dann müßten wir von vornherein auf jede Unterſuchung, ob unſere Ueberſetzung Aquila zum Verfaſſer haben könne, verzichten. Origenes hat nämlich in ſeiner Hexapla unſerer Ueberſetzung einzelne Fragmente aus Aq's. Verſion an die Seite geſetzt und damit auf's Klarſte gezeigt, daß er Letzteren nicht für den Urheber unſerer Ueberſetzung gehalten habe. Graetz ſucht hier einen Ausweg in der Annahme, daß es

von Aq. zwei Verſionen zum B. Kohelet gegeben habe und daß die von Origenes angeführten Fragmente auf die etwas freier gehaltene erſte Rezenſion, zurückzuführen ſei, während uns in unſerer Ueberſetzung die genauere zweite Rezenſion vorliege. Dieſe Annahme, ſo ſehr ſie ſich auch für den erſten Augenblick empfiehlt, kann jedoch einzelnen nicht unerheblichen Bedenken gegenüber nicht Stand halten. Zunächſt iſt es fraglich, ob Aq. zum ganzen Kanon eine Ueberarbeitung ſeiner Ueberſetzung geliefert hat; der Umſtand, daß uns nur zu Jerem. und Ezech. Fragmente aus beiden Recenſionen überliefertund von Hieronymus ausdrücklich als ſolche bezeichnet wurden, zu den anderen Büchern jedoch die vorhandenen Fragmente ſchlechthin dem Aq. zugeſchrieben werden ohne nähere Angabe, ob zu ſeiner erſten oder zweiten Verſion gehörend, ſpricht dafür, daß nur zu den 2 gen. Büchern eine Doppelrecenſion exiſtirt habe. Aber ſelbſt zugeſtanden, daß es 2 Verſionen zum ganzen Kanon gegeben habe, ſo können dieſelben keineswegs ſo verſchieden von einander geweſen ſein, wie wir dies durch die Fragmente zu Kohelet anzunehmen genöthigt wären. Der Unterſchied zwiſchen dem fragmentariſchen und dem hexaplariſchen Texte iſt ein ſo gewaltiger, daß unmöglich beide denſelben Verfaſſer haben können, während die von Hieronymus angeführten Stellen beweiſen, daß bei Aq. die zweite Recenſion nur wenig von der erſten verſchieden geweſen ſei, daß ſie nur etwas genauer den hebr. Text wiedergegeben habe. Die Schwierigkeit läßt ſich jedoch auf eine viel einfachere Art beſeitigen. Man hat nicht nöthig, die fraglichen Fragmente der einen oder der andern Recenſion zuzuweiſen, weil ſie, wie ſich bei der nachfolgenden Unterſuchung klar herausſtellen wird, überhaupt nicht Aq. angehören können.

Cap. I, v. 3 ſoll Aq. der fragmentariſchen Ueberſetzung gemäß הבל הבלים übertragen haben mit: *ἀτμὶς ἀτμίδων*, während er ſonſt immer wie hier die LXX dafür *ματαιότης* hat. So Jer. 14, 22: Aq. *μὴ ἐστι εν τοῖς ματαίοις τῶν ἐθνῶν ὑετίζων.* Jon. 2, 9 Aq. *ἀποφυλασσόντων ματαιότητα εἰκῆ.* Pſ. 62, 11: Aq. *καὶ ἐν βίᾳ μὴ ματαιοῦσθε* vgl. noch Prov. 13, 11. Hiob 7, 16; 9, 29. u. a. St.

V. 3: מה יתרון לאדם Aq. z. St. *τι πλέον ἀνθρώπῳ.* So überſetzt jedoch Aq. die Rad. יתר niemals, ſondern immer ſo wie

die LXX an unſerer St. u. z. das Subſt. mit *περισσεία* und das Verb mit *περίσσεύειν*. So: Geneſ. 49, 3 Aq. *περισσός ἄρσει κ. περισσός κράτει.* Exod. 10, 5 Aq. *τὸν περισσον.* Deuter. 30, 9 Aq. *καὶ περισσεύσει σε.* Pſ. 17, 14 Aq. *καὶ ἀφήσουσιν αὐτὰ περιουσίαν.* [1]) Prov. 12, 26 Aq. *περισσεύων τοῦ πλησίου αὐτοῦ* u. a. St.

V. 5 שאף Aq. z. St. hat *εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ εἰσπνεῖ;* ſonſt aber wie LXX z. St. *ἕλκειν.* So: Hiob 5, 5, Aq. *αφειλκύσαντο διψῶντες εὐπορίαν αὐτῶν.* Jerem. 2, 24 Aq. (nach der ſyr. Hexapl.) גרא רוח רוחא.

V. 13 ולתור Aq. z. St. *ἐξερευνῆσαι*; ſonſt jedoch wie LXX z. St. durch *κατασκοπεῖν.* So: Num. 14, 6 Aq. *ἐκ τῶν κατασκόπων*, daſ. 21, 1 Aq. *ὁδὸν κατασκόπων.* Deuter. 1, 33, Aq. *κατασκοπῆσαι.*

V. 18 מכאב. Aq. z. St. und auch im folgenden cap. v. 23 *βάσανον*, ganz gegen ſeine Gewohnheit es mit *ἄλγημα* zu geben. So haben auch in der That LXX z. St., und Jerem. 45, 3 überträgt es der Syrer im Namen Aq's. durch מאבא = *ἄλγημα.*

Cap. II, v. 6 ברכות Aq. z. St: *λίμνας.* Die Uebertragung dieſes Wortes iſt uns in den Fragmenten bei Aq. überhaupt nur an zwei Stellen erhalten und an beiden hat er wie LXX z. St. *κολυμβήθρας.* Man vgl. 2. Sam. 2, 13, und 4, 12.

V. 8 וסגלת Aq. z. St. *οὐσίας*; ſonſt aber wie LXX z. St. mit der Präpoſ. *περὶ* wie z. B. Mal. 3, 17 Aq. *περιούσιον,*

Cap. 5, v. 5 כי שגגה הוא Aq. z. St. *ὅτι ακουσιόν ἐστιν,* ſonſt wie hier die LXX durch *ὑγνοία* od. beim Verb durch *ἀγνοέω.* So: Levit. 4, 2 Aq. *ἐν ἀγνοίᾳ*, daſ. v. 22 ebenſo. Jeſaj. 28, 7 *ηγνόησαν.* Pſ. 7, 1 Aq. *ὑπερ ἀγνοίας τῷ Δαυιδ.* daſ. 19, 13 Aq. *ἀγνοίας* u. a. m.

V. 18 גם Aq. z. St. mit *ἄλλα καί*; ſonſt aber wie LXX z. St. mit *καί γε* an unzähligen Stellen.

Cap. 10, v. 9 יעצב Aq. z. St. *ἀπανθήσεται*; ſonſt wie hier die LXX mit *διαπονεῖν.* Man vgl. Geneſ. 6, 6. Jeſaj. 50, 11 Pſ. 115, 4 u. a. St.

Cap. 12, v. 10 דברי חפץ Aq. z. St. *ῥήματα χρείας* od. nach

[1]) Dieſe Form iſt corrumpirt und muß urſprünglich *περισσείαν* gelautet haben.

dem Syrer: מלתא דחשחתא; dagegen ſonſt, wie hier die LXX mit θέλημα wie z. B. Pſ. 16, 3 oder auch mit βούλημα wie Pſ. 1, 2 Prov. 31, 13 doch nie mit χρεία.

Wir wollen hier die Beiſpiele nicht weiter verfolgen, wem es bekannt iſt, mit welcher Zähigkeit, mit welcher oft an's Komiſche ſtreifenden Conſequenz die für eine Radix einmal angenommene Uebertragung von Aq. durchweg feſtgehalten wird, der wird auch keinen Augenblick darüber mehr in Zweifel ſein, daß die in Rede ſtehenden Fragmente nicht dem Aquila angehören können. Viele Anzeichen laſſen hier Symmachus als ihren Urheber vermuthen, weil ſie auffallend mit deſſen ſonſtiger Ueberſetzungsweiſe übereinſtimmen. Die Fragmente können ſonach kein Hinderniß abgeben, die uns vorliegende den LXX zugeſchriebene Ueberſetzung zu Kohelet dem Aquila zu vindiciren, wenn ſonſt dieſer Annahme Nichts entgegenſteht, wenn ſich, wie bemerkt wurde, in der Ueberſetzung ſelber ausreichende Belege hiefür auffinden laſſen.

Die oben angeführten Beiſpiele zeigten nicht nur, daß die Fragmente unrechtmäßig dem Aq. zugeſchrieben werden, ſondern auch, was bei der jetzt anzuſtellenden Unterſuchung höchſt wichtig iſt: daß die LXX in den citirten Stellen immer ſo übertragen haben, wie Aq. ſonſt zu übertragen gewohnt iſt. Dies berechtigt uns freilich noch nicht auf die Identität beider Vertenten zu ſchließen, kann aber immerhin, wenn ſich noch andere Beweiſe erbringen laſſen, als ein beachtenswerther Faktor mit in Berechnung gezogen werden. Daß aber wirklich dieſe Uebereinſtimmung zweier Ueberſetzer keine zufällige ſei, daß ſie am beſten dadurch erklärt wird, indem man die alex. Kohelet-Ueberſetzung als ein Product Aq's gelten läßt, das wird, wie uns ſcheint, durch nachſtehende Beiſpiele zur Gewißheit erhoben werden.

Cap. II, v. 6 hat der Koh.-Ueberſ. מים durch den Plural gegeben. Die LXX geben es faſt immer mit dem Singular; dagegen iſt es nur dem Aq. eigen, es mit dem Plur. zu übertragen. Man vgl. das ganze erſte cap. der Geneſ., dann Jeſaj. 19, 5; 40, 12; 41, 18; Kantic. 5, 12; Hiob 22, 11; 26, 5; Pſ. 65, 10 u. v. a. St. — V. 10 לא אצלתי der K.-Ueberſetzer οὐκ ἀφεῖλον. So hat auch Aq. zu Num. 11, 25 — V. 14 שמקרה der K-Ueberſ. σ. ναντημα. So überträgt auch Aq. Deut. 23, 11;

1. Samuel 20, 26. — V. 21 וכשרון der K.-Ueberſ. *καὶ ἐν ἀνδρείᾳ*. So überſ. er's auch an den beiden anderen Stellen daſ. 4, 4 und 5, 10.[1]) Merkwürdigerweiſe findet ſich nur noch bei Aq. eine ſolche Uebertragung dieſes Stammes! Prov. 31, 19 hat Aq. für בכישור *ἐν ἀνδρείᾳ*.

Cap. VII, v. 22 (auch ſchon cap. VI, v. 6) פעמים רבות der K.-Ueberſ. *καθόδους πολλας*. Sonſt haben LXX und auch zu dieſer Stelle eine eingeſchobene Variante, dafür das Adverbial-zahlwort auf — *αις* zu gebrauchen. Nur der wörtliche Aq. kennt *καθόδους* und gebraucht es ausnahmslos bei dieſem Worte. So: Exod. 34, 24; Deuter. 9, 19; 16, 16; Joſ. 6, 3; 1. Sam. 3, 10; 1. Kön. 22, 16 u. a. St. — V. 5 נערת. Der K.-Ueberſ. *ἐπιτίμησις*. So überträgt Aq. immer. Man vgl. Jeſ. 17, 13; 30 17; Mal. 2, 3; Prov. 13, 8; 17, 10 u. a. St.

Cap. X, v 1 יבאיש. Der K.-Ueberſ. *σαπριοῦσιν*. Dies Wort wird von den Sept. ſonſt nie für dieſe Radix gebraucht, wohl aber von Aq. Man vergl. Exod. 5, 21; Jeſaj. 5, 2. — V. 20 ובעל כנפים der K.-Ueberſetzer *ἔχων τὰς πτέρυγας*. Aehnlich, überträgt er auch die anderen beiden Stellen des Buches 7, 13 und 8, 8. Merkwürdig genug! Nur bei Aq. finden wir für בעל das Verb *ἔχειν* angewendet. Vgl. Jeſaj. 62, 4; Hoſ. 2, 18; Nahum 1, 2; 3, 4; Cantic. 8, 11 u. a. St.

Cap. XII, v. 1 בראך. Der K.-Ueberſ. *κτισαντός σε*. Die Sept. wenden dafür *ποιεῖν* an, Aq. dagegen immer *κτίζειν*.

Zu den anderen charakteriſtiſchen Eigenheiten des K.-Ueberſ., die auf deſſen innige Verwandtſchaft mit Aq. hinweiſen, gehört noch, daß er wie dieſer das Hilfsverb היה mit *γένεσθαι*, den Infinitiv mit vorgeſchlagenem ל durch den Genitiv überträgt. So z. B. 1, 17 *τοῦ πορευθῆναι*. Selbſt bei לאמר, welches die Sept. ſonſt nie anders als mit *λέγων* wiedergegeben, hat der K-Ueberſ. (1, 16) *τῷ λέγειν* ganz wie Aq. 1. Sam. 9, 24 *τῷ λέγειν* od. auch an vielen anderen Stellen *τοῦ λέγειν* hat.

Nach den hier angeführten Beiſpielen, welche ſich übrigens noch um eine Menge anderer vermehren laſſen, iſt man wohl berechtigt, auch obenerwähntes *συν* mit als Beleg hiefür gelten zu

[1]) Das cap, 10, v. 10 vorkommende *ἀνδρὶ* gehört ebenfalls hierher und iſt wahrſcheinlich richtiger dafür *ἀνδρεία* zu leſen und wäre der Sinn ungefähr: „das Vorzüglichſte der Tüchtigkeit iſt die Weisheit.“

laſſen, daß unſere Septuagintalüberſetzung zu Kohelet wirklich keinen Anderen als Aquila zum Verfaſſer habe. Bemerkenswerth iſt noch, daß ſich in der ſyr. Hexaplaris zum Buche Kohelet nur äußerſt wenig Fragmente von Aq. vorfinden, dafür aber ſehr häufig die Bemerkung אה כרסוה הלין רשבעין d. h. Aq.'s Ueberſetzung lautete wie die des K-Ueberſetzers.

Es wäre uns ſomit in dieſer, angeblichen Septuagintalüberſetzung, ein ganzes zuſammenhängendes Stück aus Aq's Bibelüberſetzung erhalten geblieben, und würde bloß das Eine räthſelhaft bleiben, warum die Kirchenväter hierüber vollſtändiges Schweigen bewahren, während ſie beim B. Daniel kein Hehl daraus machten, daß deſſen Ueberſ. dem Theodotion angehöre.

Dr. M. Salzberger.

Das Gutachten des Maimonides über Geſang und Muſik.

Die rabbiniſchen Codices ſind dem Geſange und der Muſik gegenüber nicht minder unfreundlich geſtimmt als das muhamedaniſche „ḥikh." Was Letzteres betrifft, ſind es nur die Myſtiker und die vom Sufismus mehr oder weniger beeinflußten Rechtsgelehrten, welche dem äſthetiſchen Genuſſe theils freies Recht einräumen, theils über den gemeinen Orthodoxismus hinausgreifende Conceſſionen machen.

Auch Maimonides ſteht in dieſer Hinſicht auf dem ſtrengſten Standpunkt, zu dem die talmudiſchen Quellen Anhaltspunkte bieten; er verdammt Muſik und Geſang, inſofern ſie nicht im Dienſte der Gottesverehrung auftreten, ſammt und ſonders ohne jede Einſchränkung. Ich habe ſchon an einem andern Orte darauf hingewieſen,[1]) daß dieſer Standpuukt des Maimonides nicht

[1]) Studien über Tanchum Jeruſchalmi, S. 28, wo auch die hieher gehörigen Nachweiſe.

etwa im Zusammenhange mit seiner Stellung zu gewissen philosophischen Schulen zu betrachten, sondern nur mit seinem halachischen Bekenntniß in Verbindung zu bringen ist.

Die Stellen, in welchen Maimonides diesen seinen Ansichten Ausdruck giebt, sind schon mehrfach zusammengestellt und gesammelt worden; es dürfte jedoch nicht ohne alles Interesse sein, diese Stellen alle dem Wortlaute nach zu kennen und zu besitzen. Nun ragt unter allen anderen Auseinandersetzungen des Maimonides über den fraglichen Gegenstand, auch ein Responsum hervor, in welchem er einem ungenannten Fragesteller seine Anschauung in gehörig weitläufiger Weise auseinandersetzt: es ist das Responsum, auf welches unter den jüdischen Codificatoren Jakôb b. Ascher[1]) Bezug nimmt.

Dieses Gutachten hat meines Wissens in der ins Hebräische übertragenen Sammlung von maimonidischen RGA. (פאר הדור) keine Aufnahme gefunden; es findet sich aber vollständig in der arabisch abgefaßten Originalsammlung, von der die Bibliothek des Herrn Oberrabbiners Bernstein im Haag ein ziemlich correctes Exemplar besitzt, in welchem jedoch andererseits wieder das arabische Original einiger Responsa vermißt wird, deren hebräische Uebertragung im פאר הדור vorliegt.[2]) Hr. Rabbiner B. war so gütig, mir während eines kurzen Aufenthaltes im Haag in seinem gastfreundlichen Hause, die Benützung seiner Handschrift zu gestatten, und bei dieser Gelegenheit schrieb ich mir auch das auf Musik und Gesang bezügliche Gutachten ab, dessen arabischen Text ich in Nachfolgendem edire und mit einer Uebersetzung begleite.

Bevor ich daran gehe, will ich nur noch eine Bemerkung vorausſenden, welche wieder ein Datum dafür bieten kann, wie die muhammedanisch-theologische Gelehrsamkeit es nicht verfehlt hat, hie und da auf den Anschauungskreis der unter Arabern blühenden rabbinischen Theologie unabsichtlich Einfluß zu üben. Freilich ist in diesem Falle die muhammedanische Einwirkung auf einen viel nebensächlicheren Punkt beschränkt, als jener bedeutungs-

---

[1]) Tûr Orach Chajjîm C. 560.

[2]) So z. B. das Gutachten, in welchem Maimonides vom Verhältniß der hebräischen Sprache zur arabischen spricht. (Pe'êr haddôr Nr. 143).

volle Einfluß, welcher zu Saadia's Zeiten den bis dahin nicht einheimischen Begriff der „Dogmatik" in die jüdische Theologie einführte.

Die muhammedanischen Theologen begründen nämlich das auf die Musik bezügliche Verbot damit, daß es in die Kategorie des לעב ולהו „der nutzlosen Spielerei und Tändelei" gehört, welche Auffassung von denjenigen muhammedanischen Rechtsgelehrten, welche in dieser Frage sich der strengen Richtung anschließen, auf dem Wortlaut des Korans und der Tradition gegründet wird. [1])

Nun ist es Maimonides, welcher in dem folgenden Gutachten das לעב ולהו des Korans benützt. Es figurirt zwar nicht als directes Argument für seine Meinung, doch ist es immerhin bemerkenswerth, daß er, wenn auch nur ganz nebenbei, der gerade in diesem Punkte gangbaren Terminologie des muhammedanischen „fikh" diese Phrase abborgt.

Gehen wir nun an das Responsum selbst.

I.

Text:

ש א ל ההל יגו סמע אל גנא באלמושחאת אלערביה ואל זטר אלגואב מעלום אן נפס אל זמר ואלאיקאעאת כלהא חראם ולה לם יקל [2]) עליהא כלאם אצלא לקולהם ז"ל אודנא דשמעא זמרא תעקר וקד בין אלחלמוד אן לא פרק בין סמע אלזמר או הנגים אלאנחאר או הלחין אלאלחאן דון אלצלאת [3]) יוגב בסנו [4]) אל נפס וטרבהא חראם כמא ד̈כרוא ואסתנדוא אלי אלנהי אלנבוי קאל אל תשמח ישראל אל [5]) גיל כיעמים ועלה [6]) דלך בינא גדא לאן הד̈א אלקוה̈ אלשהואניה̈ ינבגי קמעהא ורדעהא ומסך ענאנהא לא אן תוֹחר ויחי מיההא ולא ינטר פי חד אלואחד

---

[1]) Die ganze Frage fand ich am weitläufigsten verhandelt in einer Abhandlung des Muhammed ad-Dâmûnî (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek. Ref. Nr. 148).

[2]) Cod. יקאל.

[3]) Cod. אלא צלאת.

[4]) Dieses Wort ist mir unverständlich geblieben; es könnte auch in בסדו oder בסנד emendirt werden.

[5]) Cod. את.

[6]) Cod. דעליה.

אלשאר אלקליל אלוגוד אלדי יוגב לה דלך וקא אלנפס וסרעה אנפעאל
לאדראך[1]) מעקול או כשוע ללאמור אלדיניה לאן אלאחכים אלשרעיה אנמא
תכתב בחסב אלאכתר ואלאגלב שרברו חכמים בהווה וקד בין לנא
אלנבין דלך וקאלוא מנכרין עלי אסחעאל אלאת אלאלחאן עלי נהה אלעבאדא ?
בסמעהם והו קולהם הפרטים על פי הובל כדויד חשבו להם
כלי שיר וקד בינא פי שרח אבות אן לא פרק בין אלאקאויל
אלעבראניה ואלערביה אנמא יחרם דלך או יחל בחסב אלמעני אל מראד[2])
פי תלך אלאקאויל ואלספיהה באלחקיקה חרם סמעהא ולו קילת והרא[3])
כאן לחנה עליהא[4]) כאן הנאך חלאה חרמאנאת חרמאן סמע אלספה
נבלות הפה וחרמאן סמע אלגנא אעני ומרא בפומא וחרמאן סמע
אלאוזאר ואן כאן דלך פי מקאם שרב שראב כאן חרמאן ראבע והו קולה
תעאלי והיה כנור ונבל ותופ וחלילו ויין משתיהם פאן כאנת[5])
אלמגניה אמראה כאן הנאך חרמאן כאמס לקולהם ז"ל קול באשה
ערוה פכיף אן כאנת חגני קד כאן אלחק כאלברהאן והו אן אלמקצד בנא
אן נכון גוי קדוש ולא יכון לנא פעל ולא קול אלא פי כמאל או פי מא
יודי אלי כמאל לא פי אתאדה רלקוי אלמאנעה מן כל כיר ולא פי אהמאל
פי אללהו וללעב וקד בינא פי הדא אלגרץ פי אלרלאלה מא פיה
כפאיה פי אלגו אלאכר מנהא באקאויל יקיניה ענר אלפצלא ואלדי
דכרוא אלגאונים ז"ל הו תלחין דברי שירות ותושבחות כמא דכר
בעל ההלכות ז"ל ואמא דבר שלא ינגה בהא חס ושלום לא
נשמע ואת בישראל לא מן גאון ולא מן הדיוט ואלעב מן
כלכם[6]) במחצר כשרים ורל כשרים ענדי מא יחצרון מקאמאת אלשראב
אלמסכר וקד בינא פי דלך איצא פי אלרלאלה מא פיה כפאיה אן יסדינא
לדלך בסמאע אלאת אלגנא ושלום וכתב משה:

---

1) Cod. לאדראך.
2) Cod. אלמכאך.
3) Cod. נהר.
4) Cod. עלי אלא.
5) Cod. כאניה.
6) Vielleicht zu lesen: קולכם, was ich auch in der Uebersetzung vorgezogen habe.

II.

Uebersetzung.

„Frage: Ist es erlaubt, die Absingung der arabischen „muwaššahât[1]) oder sonstige Musik anzuhören? — Ant„wort: Es ist bekannt, daß dies Musiciren und der Vortrag „von Melodien selbst verboten ist, auch dann, wenn dabei keine „Textworte angewendet würden, denn die Rabbinen sagen:[2]) „Das Ohr, welches Gesang anhört, mag ausgerissen werden." „Der Talmud hat ausdrücklich auseinandergesetzt[3]) daß hiebei „kein Unterschied gemacht wird zwischen dem Anhören von Vo„cal- und dem von Instrumentalmusik oder dem Anstimmen von „Melodieen, es sei denn, wenn dies zum Gebet gehört; was hin„gegen zur Belustigung der Seele beiträgt, ist verboten, wie dies „die Rabbinen erwähnen, wobei sie sich auf das prophetische „Verbot (Hosea IX, 1) stützen: Freue dich nicht, Israel, „bis zur Belustigung wie die Völker." Den „Grund dieses Verbotes haben wir nachdrücklichst dahin erklärt, „daß es nothwendig ist, die Kraft der sinnlichen Begierde zu be„zähmen und zu beschwichtigen, ihre Zügel fest anzuspannen, „nicht aber sie wirken zu lassen und was von ihr gestorben, zu „erwecken. Man hat dabei nicht den vereinzelt vorkommenden „Ausnahmefall in Betracht zu ziehen, daß diese Dinge bei Man„chem die Seele beschützen und den Seelenaffect zur Auffassung „von Verstandesdingen oder zur Unterwerfung unter religiöse „Gebote beschleunigen; denn die religiösen Gesetze sind in Anbe„tracht der Mehrzahl und des überwiegend Allgemeinen geschrieben „worden, „die Weisen redeten vom gewöhnlich „Vorkommenden." — Nun haben uns die Propheten dieses „auseinandergesetzt, indem sie ihrer Mißbilligung der Anwendung „von musikalischen Instrumenten in den Worten Ausdruck geben „(Amos VI, 5): „Die da faseln zum Ton der Harfe, wie David „dünkt ihnen dies ein Saitenspiel." Wir haben bereits in un„serem Commentar zu Aboth[4]) auseinandergesetzt, daß in diesem

---

[1]) Eine poetische Form in der arabischen Literatur, welche, wie von Schack nachgewiesen, auch in die spanische Poesie eingedrungen ist.

[2]) Sota 58a.

[3]) Gittin 7a.

[4]) Zu I, 17.

„Betreff kein Unterschied gemacht werden kann zwischen dem Ab-
„singen von hebräischen oder arabischen Worten; das Erlaubt-
„oder Verbotensein dieser Dinge hängt einfach nur von dem da-
„mit verbundenen Sinne ab. Dasjenige anzuhören, dessen In-
„halt wahrhaftig thöricht ist, ist verboten. Wenn nun eine
„Melodie solchen Inhaltes in Begleitung von Instrumentalmusik
„vorgetragen würde, so lägen in diesem Falle drei verbotene
„Handlungen vor: einmal, das Anhören von thörichten, un-
„züchtigen Reden, zweitens, das Anhören von Vocalmusik,[1])
„endlich das von Instrumentalmusik. Geschähe dies
„Alles noch obendrein bei einem Weingelage, so käme noch ein
„viertes Verbot hinzu; dasjenige nämlich, welches die gött-
„lichen Worte (Jesaja V, 12): „es ist Harfe und Flöte und
„Pauke und Pfeife und Wein ihr Gelage" in sich schließen. Ist
„nun die den Gesang vortragende Person ein Weib, so tritt noch
„ein fünftes Verbot hinzu; die Weisen sagen nämlich in Be-
„zug auf die Stimme der Frau, daß sie zur Unzucht verleitet,
„um wie vielmehr erst ist die Wahrheit (ihrer Anschauung) durch
„Beweise begründet, wenn ein Weib (bei Gelegenheit von Trink-
„gelagen) Gesänge vorträgt.

„Die Absicht der göttlichen Vorsehung mit uns ist, daß wir
„ein heiliges Volk seien, daß wir also nichts sprechen oder thun
„sollen, als dasjenige, was an sich schon eine moralische Voll-
„kommenheit ist, oder zu einer solchen führt; nicht aber dasjenige,
„was die Seelenkräfte anregt, welche vom Guten zurückhalten;
„und auch nicht dasjenige, wodurch wir (unser besseres Selbst)
„vernachlässigen[2]) durch Eitelkeit und Tändelei. Wir haben in
„diesem Betreff in dem letzten Theile unseres Dalâla[3]) Alles
„mit solchen Beweisgründen welche bei den Vorzüglichen für sicher
„gelten, zur Genüge erläutert. Was die Geônîm als erlaub-

---

[1]) Die Gittin 7 a gemachte Distinction zwischen זמרא דפומא Vocal- und זמרא דמנא Instrumentalmusik, giebt Maimonides durch גנא für ersteres und זמר plur. אזהאר für letzteres.

[2]) ארמאל dem hier hebr. תסרונות (s. auch שלמי הגבורים zu der unten anzuführenden Alfassi-Stelle) entspräche, im Gegensatze gegen כמאל hebr. שלמות.

[3]) Moreh III, c. 96.

„ten Gesang) erwähnen, das sind Hymnen und Lobgesänge, wie „dies auch der Verfasser der Halâchoth erwähnt[1]).

„Denn dieses Verbot auf Gesänge auszudehnen, wobei nichts „Unziemliches vorkommt, ist in Israel weder von Seiten eines „Gâôn noch von der eines Laien erhört worden. Mich wundert „nur, daß Ihr saget: in der Gesellschaft von כשרים,[1]) „nach meiner Ansicht werden solche „Keschêrim" nicht bei „Trinkgelagen und berauschendem Getränke anzutreffen sein. Wir „haben auch dies bezüglich das Nöthige schon in unserem Werke „Dalâlâ erörtert, für denjenigen, dem es etwa auffallen würde, „das Anhören der Instrumentalmusik zu befürworten."

Dr. Ign. Goldziher.

Budapest, den 26. Januar 1873.

Kritische Beleuchtung einer interessanten Talmudstelle.

(b. Kethubot 112a b. j. Schebiith. 35 c).

(Schluß.)

An ersterer Stelle erwähnt Jâkût noch die Ansicht anderer Chronisten, welche, nach beliebter Manier arabischer Historiker, der Stadt einen heros eponymus geben, dessen Ursprung sie bis auf Noah zurückleiten, die Einen in der Linie Japhet's, die Andern in der Sem's. — Soviel ist zu ersehen, daß die Sage historischen Kern haben muß, wofür mehr als Alles die — an des Minister Pombal ähnliche Behauptung von der Blutmischung der portugiesischen Nation erinnernde — Bemerkung des arabischen Schriftstellers Mansûr ibn Bâdân (angeführt bei Jâkut l. l.) spricht:

---

[1]) Nämlich Alfâssi, Berâkhôth fol. 25 b פירש גאון הא דאמרינן זמרא בסוטא אסור הני מילי כגון בגינות של אהבת אדם לחבירו ולשבח יפה כיפיו כגון שהישמעאלים קודים להם אשעאר אבל דברי שירות ותשבחות וכרון חסדיו של הקב"ה אין אדם מישראל נמנע מזאת וכו'. Der hier erwähnte Gâôn ist R. Hâja (s. Maggîd Mishnah zu Ta'anîjôth V, 14).

„Wollteſt du die Stammbäume der meiſten Iſpahanenſer Familien unterſuchen, du fändeſt unbedingt als Ahnen entweder einen Weber oder einen Juden.[1])

Dieſe Sage nun von dem durch vergleichendes Wägen gefundenen Niederlaſſungsorte kann allein auf jüdiſcher Ueberlieferung beruhen; denn nur in jüdiſchen Köpfen konnte ſolche Anſchauung vom Vorzuge des vaterländiſchen Bodens erwachſen, und daß ſie auch wirklich vorhanden war, beweiſen die talmudiſchen Berichte über R. Chijja und R. Chanina (beide zu Anfang des 3. Jhdts.[2])

Vielleicht läßt ſich noch ein Grund dafür angeben, warum jene Sage an die babyloniſchen Exulanten anknüpft. In beiden Talmuden bildet den bibliſchen Beleg für die erzählten Liebesbezeugungen der Amoräer der Vers (ψ 102, 15) כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. So wie nun der Talmud ſeine Erzählungen,

---

1 Damit ſtimmt merkwürdig die Erfahrung des bekannten Aegyptologen Brugſch zuſammen, welche er vor 12 Jahren in ſeiner „Reiſe nach Perſien 1860 und 1861" mittheilte: „Noch heutigen Tages iſt das jüdiſche Element von Iſpahân in auffallender Weiſe mehr als in irgend einer der perſiſchen Städte vertreten. Man habe nur die Bazare zu durchwandern, um alle fünf Minuten jüdiſchen Phyſiognomien, beſonders ſehr ärmlich gekleideten Bettlern, am häufigſten jungen Mädchen zu begegnen, welche mehr durch das Elend ihres Zuſtandes, als durch die flehendlich ausgeſprochene Bitten das aufrichtigſte Mitleid erregen." (B. II. S. 51. f.) Nur was das Elend betrifft, ſtimmt damit der Bericht Prof. Petermann's, welcher 1854 reiſte, während nach ihm blos 100 jüdiſche Familien in Iſpahân wohnen. (Reiſen im Orient B. II. S. 244). Derſelbe Schriftſteller erwähnt auch ein morgenländiſches Sprüchwort, welches für die allbekannte Schlauheit der Iſp. Juden ſpricht. Es wird von ihnen geſagt, daß ſie den Teufel ſelbſt überliſtet und in eine Flaſche gezwängt haben, (ib. S. 13.) Daß in alter Zeit Iſpahân eine bedeutende Judengemeinde war, beweiſt die Notiz im Reiſewerke Binjamin's Tudela: אסבהאן היא העזה הגדולה והיא עיר המלוכה והיא מהלך י״ב מיל ובה כמו ט״ו אלף מישראל ושם שר שלום הרב שהיה ממונה על יד ראש הגולה ועל כל הכרכים אשר בכל מלכות פרס (Massaoth ed. Leyden S. 96).

2) Der Erwähnung werth iſt, daß eine andere muslemiſche Sage ſogar den König Salomo mit Iſpahân in Verbindung ſetzt. Er habe der Königin Balkis (von Saba) angerathen, nach Iſpahân zu überſiedeln, weil es derjenige Ort ſei, welcher den Veränderungen des Wetters am wenigſten ausgeſetzt iſt. (Ouseley travels Bd. II, S. 58 f. angeführt bei Ritter, Erdkunde Bd. IX, S. 53).

so knüpfte wol irgend eine alte Agada die Ueberlieferung von der jüdischen Stadtgründung in Persien an diesen Vers, welcher ja von bab. Exulanten spricht und wahrscheinlich im Exil verfaßt wurde. Dieselbe hatte jedoch das Schicksal so vieler andrer Agada's, in jüdischen Quellen nicht erhalten zu werden, wurde aber dafür in muhamedanischen Kreisen aufbewahrt und vielleicht auch weiter ausgebildet.

Was schließlich die übrigen Punkte der Parallelstellen betrifft, so genüge die Bemerkung, daß von R. Ammi und R. Assi im jerusalemischen Talmud nichts erwähnt wird, und daß der Jalkut auch für die Stelle im Babli die richtigere Lesart ר' חייא בר אבא st. ר' חייא בר גמדא erhalten hat. (Th. II, § 855). —

Dr. Wilhelm Bacher.

Recensionen.

פסיקתא והיא אגדת ארץ ישראל מיוחסת לרב כהנה. A. u. d. T. Pesikta, die älteste Hagada, redigirt in Palästina von Rab Kahana. Herausgegeben p. p. von Salomon Buber in Lemberg. Lyck 1868. Selbstverlag des Vereins Mekize Nirdamim (L. Silbermann). 207 Bl. in 8 groß.

Die Hagada, von der Halacha gesondert, wenn auch hier und dort noch mit halachischen Bestandtheilen untermischt, erscheint in selbstständiger Sammlung zuerst auf palästinensischem Boden. Ihm gehören die in der jerusalemischen Gemara erwähnten רבנן דאגדתא als Träger und Lehrer der Hagada an, denen nach einem Ausspruche in Jerusch. Horajot Ende c. 3 die Herrschaft, über Erlaubtes oder Verbotenes zu entscheiden, nicht eingeräumt ist, die aber die Herrschaft über die Menge erringen, indem sie das Wort in ihrer Gewalt haben. In Palästina dürfte auch der Ursprung der im Talmud nicht selten ihres Inhalts wegen

getadelten ספרי אגדתא zu suchen sein; gewiß aber sind dort die ältesten auf uns gekommenen Sammelwerke der Hagada entstanden. Dies bemerkt bereits Raschi zum 1. Buche Mos. 47, 2, indem er den Midrasch zu diesem Theile der Schrift als die Hagada Palästina's, nach einer Variante daselbst (s. unsere Raschi-Ausgabe S. 80, Note א) als aus der jerusalemischen Gemara stammend bezeichnet. Es lassen sich hierfür bei eingehendem Studium der Hagada — deren innere und äußere Geschichte, allerdings erst nach sicherer Feststellung der Texte, noch eine besondere Darstellung erwartet — die näheren Beweise mehrfach aufstellen. Wir wollen hier nur einige Andeutungen dafür geben. Das in Sabbat 32 angeführte Sprüchwort נפל תורא חורד לסכינא wird nach der richtigeren Lesart im Aruch s. v. חר im Midrasch zu den Klageliedern 1, 7 als ein Ausspruch „der Lehrer von dort," d. h. der babylonischen Lehrer angeführt, während eine Variante des Sprüchworts als ein Ausspruch „der Lehrer von hier," d. h. der palästinensischen Lehrer bezeichnet wird. So werden auch in der vorliegenden Pesikta (S. 71 b und 75 b) Aussprüche, welche in der babylonischen Gemara sich finden, mit „dort sagt man," d. h in den babylonischen Schulen, eingeführt. Andere hieher gehörige Beispiele, und zwar aus dem Gebiete der Halacha, sind bei Chajes, Iggeret ha-Bikoret S. 5 zu lesen. — Auch umgekehrt bemerkt man, daß nämlich nicht selten in unserer Gemara mit den Worten „במערבא מתנו הכי" Aussprüche der palästinensischen Lehrhäuser angeführt werden. Einen eclatanten Beweis hiefür liefert die Pesikta 70 b, wo im Namen des R. Jose b. Chanina für die Bewegungen mit dem Lulab der Grund angegeben wird, um die schädlichen Winde und Dünste abzuwenden. Dieser Grund, auch in unserer Gemara, nämlich in Sukka 37 b, unter demselben Namen und mit denselben Worten wie in der Pesikta enthalten, wird in der Gemara als ein palästinensischer Ausspruch bezeichnet. Zugleich gewinnen wir damit die Bestätigung dessen, was in Synhedrin 17 b behauptet wird, daß nämlich überall, wo es heißt: „im Occident lehrt man so," R. Jose b. Chanina gemeint sei, der somit als Ueberbringer palästinensischen Lehrstoffes erscheint. Wir wollen nur noch, von anderen Stellen abstrahirend, auf Nedarim 41 hinweisen, wo das Wort „Fehlt die Erkenntniß, was hast du

dann wirklich erworben?" als „aus dem Westen" angeführt wird, womit ohne Zweifel auf die Pesikta gezielt wird, die S. 33b den Satz als ein מתלא kennt. Der Herausgeber und Commentator dieses klassischen Midraschwerkes, Herr Salomon Buber in Lemberg, hat noch mehr Beweise beigebracht, um damit die Behauptung, daß Palästina das Vaterland dieser hagadischen Sammlung sei, festzustellen. Somit hätten wir in der Pesikta das älteste Literaturwerk auf dem Gebiete der Hagada zu erblicken, wie in der That Meïri in der Einleitung zum Abot-Commentar die Pesikta neben der Mechilta nennt. Buber glaubt sogar die Zeit der Abfassung näher bestimmen zu können. Da er nämlich nachweist, daß die Alten dieses Werk dem R. Kahana zuschreiben, dieser aber als ein Schüler von Rab und R. Jochanan bekannt sei, somit falle die Abfassung des Werkes mit der Redaction der jerusalemischen Gemara fast zusammen und sei demnach ins vierte Jahrhundert zu versetzen. Es bedarf diese Behauptung allerdings noch mehrfacher Bestätigung, die erst durch eine nähere Kenntnißnahme von den in dem Werke angeführten Namen der Lehrer, wie auch durch ein vergleichendes Studium der Pesikta mit anderen Quellenschriften, besonders mit dem Jeruschalmi, gewonnen werden dürfte. Zunz, gottesd. Vorträge der Juden S. 195, verlegt die Abfassung in das Ende des 7. Jahrhunderts, hält das Buch überhaupt jünger als die Sammlung des Midrasch zum 1. und zum 3. Buche Mosis, wie auch zu den Klageliedern, während Rappoport, Erech Millin Art. אספרוא die Pesikta älter als den Midrasch zum 1. Buche Mos. erweist. Zu den oben angegebenen Kriterien für die Feststellung der Abfassungszeit werden auch die sprachlichen Beziehungen nicht außer Acht zu lassen sein. So wird daraus, daß in der Pesikta Manches im aramäischen Sprachidiom und in knapper Darstellung gelesen wird, was im Midrasch zum 1. Buche Mosis in fließendes Hebräisch bereits umgesetzt ist, nicht selten auch erweitert sich findet, zu schließen sein, daß der letzterwähnte Midrasch jünger als die Pesikta sei. Jedenfalls läßt sich bestimmt erweisen, daß dem Ordner des Midrasch zum Hohenliede und zum 2. Buche Mosis die Pesikta bereits vorgelegen habe.

Die erste Kunde von dem Vorhandensein der alten Pesikta verdanken wir den bahnbrechenden Forschungen Rapoport's, in-

dem er zuerst — in der Biographie des R. Nathan, Anmerkung 20 — auf die vom Verfasser des Aruch oft citirte Pesikta aufmerksam machte. Drei Jahre später (1832) hat Zunz in den „gottesd. Vorträgen der Juden" ein besonderes Kapitel den Untersuchungen über die Pesikta gewidmet, in welchem er eine Restauration derselben durch Hinweisungen auf die Stellen, in denen Fragmente dieser alten Hagada anzutreffen sind, versuchte. Allerdings hat, nachdem die Pesikta uns vorliegt, sehr Vieles von dem, was Zunz combinirt hat, besonders in Betreff der Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Pesikta's die eigentliche Basis verloren und muß somit fallen gelassen werden; allein immerhin bleibt noch Vieles darin übrig, das im Verein mit den weiteren Forschungen Buber's zu sicheren Resultaten führen kann. Wie dieser innerhalb jener Untersuchungen nicht stehen geblieben, wie er vielmehr selbstständig, durch eine seltene Ausdauer und eine immense Belesenheit unterstützt, geforscht und geprüft hat, davon legt die Herstellung der Pesikta in Text und Commentar ein glänzendes Zeugniß ab. Besonders verdient die mit großer Sachkenntniß und Gründlichkeit geschriebene Einleitung hervorgehoben zu werden. Dieselbe verbreitet sich über den Namen und die Abfassung der Pesikta, ihr Verhältniß zu andern, dem Inhalte oder der Bezeichnung nach ähnlichen Sammlungen, giebt nähere Nachweisungen, wo die Pesikta von verschiedenen Autoren angeführt wird und beschreibt die für die Edirung benutzten Handschriften. Sehr eingehend wird die unter dem Namen „große Pesikta" bekannte Sammlung der Hagada in ihrer Abhängigkeit und Verschiedenheit von der alten Pesikta beleuchtet und alle die Stellen sorgfältig verzeichnet, besonders die aus dem Jalkut und Aruch, in denen die große oder auch die alte Pesikta angeführt werden. Die Reihe eröffnet Saadia; doch möchten wir bezweifeln, ob dessen Kenntniß von der Pesikta aus den von Abudraham für das Schofarblasen im Namen Saadia's angegebenen Gründen sicher gefolgert werden dürfte, da nach einer von Dr. Steinschneider erhaltenen Mittheilung jene Gründe im Sidur des genannten Gaon sich nicht finden. Zu den Nachweisungen wären noch die öfteren Citate aus der Pesikta bei Juda Calaz in dem ספר המוסר nachzutragen, auch die bei Hirz Treves im Commentar zum Gebete für den Neujahrstag, der aber einmal

das Citat als aus dem Rokeach entlehnt bezeichnet. Im handschriftlichen Machsor-Commentar, früher Luzzatto, jetzt Halberstamm gehörig, wird unsere Pesikta sehr oft citirt, was ganz natürlich ist, da die älteren Pajtanim, besonders aber Kalir, den Stoff für ihren Kunstbau zum größten Theil aus der Pesikta geholt haben, so daß erst an der Hand dieses Midraschwerkes gar Vieles in den liturgischen Dichtungen verständlich wird.

Für die Herstellung des Textes hat der Herausgeber vier Handschriften benutzt, nämlich eine von Luzzatto erhaltene Copie der Handschrift v. J. 1565; eine Copie des cod. Uri n. 119 v. J. 1291; einen Cod. v. J. 1287, in Fez geschrieben, im Besitze Carmoly's; 3. eine Copie vom cod. 261 in der de Rossischen Sammlung. In dem fortlaufenden Commentar widmet Buber der Berichtigung des Textes eine außerordentliche Sorgfalt, weist darin zugleich die Parallelen und deren Abweichungen an anderen Orten genau nach, erläutert sachlich, emendirt sprachlich und zieht hiefür das griechische Sprachgut fleißig her. Bei dieser Gelegenheit wollen wir bemerken, daß für das noch immer nicht genügend erklärte [1]) אעיק (S. 104 a) besser אלחק zu lesen sei, wie Dr. Goldziher im Libanon Jahrg. 6, S. 110 vorschlägt, zumal wir im handschriftlichen Midrasch cod. Mon. wirklich אלחק gefunden haben, was, besonders bei der nachlässigen Schreibweise jener Handschrift, sehr leicht aus אלחק entstanden sein könnte. Letzteres wäre die arabische Schwurformel, wie האלחים im Talmud.— Nebenher werden wir in dem Commentar mit werthvollen Beiträgen für Berichtigungen des Textes in den beiden Talmuden, den Midraschim, im Jalkut und Aruch beschenkt. Wir können uns nicht zurückhalten, hier wenigstens auf eine berichtigte Stelle im Midrasch Rut hinzuweisen, die in ihrer corrumpirten Gestalt die Darschanim und Maggidim aller Zeiten eifrig beschäftigt hat, um durch die wunderlichsten Combinationen eine Lösung dieses sogenannten מדרש פליאה zu versuchen. Zu den W. in c. 12 V. 12 ישלם bis שלמה fügt nämlich ר' חמא einfach die Schlußworte aus dem Verse אשר באו u. s. w. ohne jede weitere Bemerkung hinzu, was allerdings auffällig erscheint. Wie aber Buber nachweist, und zwar aus der Pesikta und dem Jalkut zur Stelle, ist im

[1]) Es ist wohl erklärt, es ist das Griechische εἰκῇ Iamlos, umsonst, mit אל statt על verbunden, wie אלאדר. R.

Midrasch Rut aus Versehen der Abschreiber eine ganze Zeile weggelassen und mehrfache Verwirrung dort angerichtet worden. Mit einer anderen Lücke, die der Herausgeber (S. 112 b) zwar gefühlt, aber unrichtig ergänzt, hat es folgendes Bewandniß. Im Midrasch Bereschit Rabba c. 16 werden die vier Ströme aus dem Garten Eden charakteristisch auf die vier, Israel feindlich-gesinnten Mächte gedeutet, so daß Pischon auf Babel, Gichon auf Medo-Persien, Chidekel auf Syro-Griechenland, Prath auf Edom-Rom sich bezieht. In der „Münchener Midrasch-Handschrift v. J. 1418 (cod. n. 97) findet sich an jener Stelle nach den Worten פישון זו בבל ע"ש ופשו פרשיו noch hinzufügt "נגסא קורטא קמיע פושכא" ein Satz, der in unseren Ausgaben fehlt, aber auch nach dem Aruch r. קרט im Midrasch ergänzt werden muß. Ebenso hatte der Verfasser des sogenannten Raschi-Commentars zum ב"ר diese Leseart im Midrasch, nur bedarf die dortige Erklärung (Zeile 4 u. 14 ed. Stettin) einer Emendation. Demnach erscheint hier Babel, oder besser Nebukadnezar, mit dem Beinamen „ein buckliger Zwerg, eine Handbreit kurz." So wird Nebukadnezar auch in der Pesikta 112 a mit נגסא דבבל, Zwerg Babels, bezeichnet; der Commentator behandelt bei dieser Gelegenheit die Lücke in unserer Ausgabe des ב"ר, aber es entgeht ihm die richtige Lösung, weil ihm die Leseart aus der Handschrift unbekannt war. Es bedarf allerdings noch eines näheren Nachweises für die Angemessenheit und auch einer besonderen Erklärung für das Vrrständniß dieser ironischen Bezeichnung, der sich auch der Verfasser der aramäischen Introduction zum Decalog (s. Zunz, Literaturg. S. 76 und 77) für Nebucadnezar bedient. —

Es kann uns nicht gestattet sein, über die engen Grenzen einer Recension hinauszugehen, um nähere Nachweise für die werthvollen Beiträge zu geben, welche bei einem eingehenden Studium der Pesikta für Sprach- und Alterthumskunde sich werden gewinnen lassen. Wir müssen uns daher mit einigen Hindeutungen begnügen.

S. 7 b ist ein Fragment der Beschreibung von Salomon's Thron, jedenfalls als älteste Quelle einer besonderen Beachtung werth. S. 40 b enthält die Geschichte von der Begegnung Alexanders mit Simon Justus, abweichend von dem Berichte in Joma 69. Für die richtige Erklärung der Tosafot zu Kiddusch in

72 b in Betreff des Ausdruckes „in Abrahams Schooß ſitzen“ kann man aus der Peſikta S. 25 b einen Beleg haben. S. 65 b bemerkt man den Ausdruck עוה"ב als Bezeichnung für die Meſſiaszeit, wie in jener bekannten Stelle אין בין העולם הזה לעוה"ב אלא שעבוד מלכיות בלבד. Ebendaſ. iſt מסורת אגדה als „geſchichtliche Hagada“ zu beachten; derſelbe Ausdruck findet ſich im Midraſch zu den Pſalmen c. 18, wofür im Jeruſchalmi c. 5, Halacha 6 מסורת בידם מאבותיהם, ähnlich Megilla 10 b דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנ"ג, wofür in Bereſchit Rabba c. 42 המדרש הזה עלה בידינו מן הגולה. Für eine Technologie ſolcher Ausdrücke wollen wir gelegentlich auch auf Sif. Abſchn. בהעלתך hinweiſen, wo (vgl. auch Raſchi zum 1. B. M. 33, 4) ſogar הלכה als Bezeichnung für eine geſchichtliche Hagada auftritt. S. 72 iſt die Benennung ערכי המשנה für סדר, womit die Erklärung im Midraſch zu den Pſalmen c. 55 zu vergleichen wäre, in der es he ißt ואתה אנוש כערכי כסדרי שהוא מסדר עלי אח ההלכות. Auch der Dichter im Silluk des zweiten Tages vom Wochenfeſte bedient ſich dieſes Ausdrucks. Das unerklärt gebliebene דלמא (S. 87 b, 88 b, 143 und 155), für welches bereits Lonſano eine Erklärung ſucht, bedarf noch einer beſonderen Unterſuchung. Es kennen nur die Peſikta und die jeruſalemiſche Gemara dieſes Wort; die Erklärung durch מעשה, wie Lonſano will, paßt nicht überall. — Beachtenswerth iſt, daß, während für alle anderen Völker freundlicher Sinn herrſcht, gegen Rom bittere Feindſeligkeit ſich kundgiebt. Römiſche Bedrückung durch Steuern wird S. 11 und 151 näher angegeben; Rom wird mit Edom und Eſau der Böſewicht bezeichnet, ſeine Grauſamkeit und Unmenſchlichkeit im „Zeitalter der Verfolgung“ (S. 87) erfüllen mit Entſetzen und Grauen. — Eine aufmerkſame Durchforſchung der Peſikta wird eine Fülle von intereſſanten Specialitäten darbieten, für die wir, wie bereits erwähnt, hier nur einige kurze Andeutungen geben konnten. Es bleibt uns nur noch die angenehme Pflicht, auf das bedeutende Verdienſt hinzuweiſen, welches Herr Buber durch dieſes Werk ſich erworben hat, mit dem die Zahl der ſeit einigen Jahren aus dem Dunkel der handſchriftlichen Schätze zu Tage geförderten Literaturwerke in herrlichſter Weiſe vermehrt wird. Dieſes ſchöne Bewußtſein möge Herrn Buber Entgelt ſein für die Mühe und Arbeit, welche ein mehr denn zwanzigjähriger Fleiß erfordert hat.

Von dem Verein Mekize Nirdamim, in dessen Verlag die Pesikta erschienen ist, wollen wir am Schlusse die Hoffnung hegen, daß seine Leiter immer darauf bedacht sein werden, die jüdische Literatur mit solchen werthvollen Gaben zu bereichern und in dieser Weise seinem eigentlichen Zwecke am Geeignetsten Rechnung zu tragen. Dr. Berliner.

Die Schrift des Lebens. Inbegriff des gesammten Judenthums in Lehre, Gottesverehrung und Sittengesetz von Rabbiner Dr. Leopold Stein. I. Band. Mannheim. J. Schneider 382.

Dem gewissenhaften Schriftsteller dürfte nichts schwerer fallen, als seinen mannigfachen, auf verschiedenen Wegen erzielten Resultaten einen, ihr Wesen bezeichnenden Namen zu geben, nicht nur, weil es seine Schwierigkeiten hat, eigenthümlich gestalteten Geistesprodukten eine einheitliche Bezeichnung vorzusetzen, sondern vielmehr, weil man sich leicht der Gefahr aussetzt, dem auf dem Titelblatt gegebenen Versprechen im Buche selbst untreu zu werden. Als Reclame-Mittel wohl thut der klangvolle Name das Seinige, aber diese Wirkung muß der des Werkes umsogrößeren Abbruch thun. Auch die uns vorliegende Schrift hätte unbedingt einen viel größeren Werth, wenn sie in bescheidener Weise nur das sein wollte, was sie innerhalb der ihr gesteckten engen Grenzen sein kann. Als eine „Schrift des Lebens" jedoch, die es sich zur Aufgabe macht, den wahren Weg der Religion klar zu zeichnen, müßte sie von einem ganz andern Gesichtspunkte als dem der Individualität des Verfassers ausgehen, und am allerwenigsten dürfte sie seinen eigenen Lebensgang in solcher Breite und Länge und Ausführlichkeit darstellen. Wenn der Verfasser die Absicht hatte, eine Selbstbiographie zu schreiben, so hat er sein Ziel allenfalls auf eine eigenthümliche Weise erreicht, wie er aber auf den Gedanken kommen mochte, die mannigfach verschlungenen Pfade, die er gewandelt, Jedermann als die wahren des religiösen Lebens zu empfehlen, ist uns, nachdem wir sein Buch zu Ende gelesen, umso räthselhafter, als wir auch nicht einen überzeugenden Beweis für die unanfechtbare Berechtigung seiner Bestrebungen gefunden. So schwer es uns auch fällt, können wir doch

nicht umhin zu bemerken, daß wir hier im Grunde nur alte „Steinische Predigten" zu Gesicht bekamen, die sozusagen „religionsphilosophisch" gefärbt und agadisch-mythologisch zugestutzt, einen neuen Weg ins Leben angetreten. Was der Verfasser von der Verwerthung der reichen, reifen Ergebnisse der Wissenschaft spricht, dürfte sich wohl auf die noch ausstehenden Bände seines Werkes beziehen; in dem ersten Bande, der uns vorliegt, ist von Wissenschaftlichkeit auch nicht eine Spur zu finden, es müßte denn sein, daß man Homiletik und wissenschaftliche Exegese identificirt. Wir wollen mit dem Verfasser nicht darüber rechten, ob die Einheit Gottes aus der Ewigkeit oder diese aus jener zu deduciren ist; denn wenn er nicht einsehen will, daß die Ewigkeit auf dem Begriff der Unveränderlichkeit beruht und daß diese wirkliche Einheit zur Voraussetzung hat, so werden auch wir ihn nicht eines Anderen belehren. Aber wir müssen uns mit Entschiedenheit gegen die Analogien erklären, welche der Verfasser zwischen den menschlichen und göttlichen Eigenschaften entdeckt. Wenn z. B. der Menschengeist durch die beflügelnde Gabe der Einbildungskraft allgegenwärtig ist, so dürfte diese Auffassung die Vorstellung der göttlichen Gegenwart eigenthümlich gestalten, Wir haben auch nichts dagegen, daß der Verfasser den kategorischen Imperativ als den Naturtrieb zum Guten und als die zuverlässigste Offenbarung Gottes sich zurecht legt, nur möge er nicht wähnen, das Problem der Willensfreiheit durch Hilfe einer exegetischen Zwangsjacke gelöst zu haben. Wir wollen uns nicht erkühnen, dem Verfasser für die letzten Theile seines Werkes Winke zu geben, aber wir müssen ihn doch in seinem wie in unserem Interesse bitten, den Prediger nicht immer wieder hervorzukehren. Salbungsvolle Sätze dürften wohl in der Synagoge oder im Tempel ihre Wirkung üben, aber zum Lesen eignen sie sich keineswegs. Auch im Allegorisiren könnte der Verfasser etwas vorsichtiger sein und sich mehr Zwang auflegen. Man lese nur folgende Sätze: „Der Mund bildet gleichsam die hehre Kuppel, das erhabene Gewölbe, die Redestätte des Gotteshauses. — Und wie eine sehnsüchtige Braut steigt die Empfindung aus dem Herzen empor, wie ein liebender Bräutigam steigt der Gedanke aus dem Geiste hernieder und im Heiligthum des Mundes feiern sie ihre Vereinigung vor Gott. — Und zu dieser Vermählung

läßt der Gesang, diese Sprache der Sprachen, diese Beseelung (! !) des Seelenausdruckes, dieser tiefernste Strom aus den Höhen des Geistes u. s. w. sein himmlisches Brautlied erklingen: lobpreiset den Herrn in seinem Heiligthum . . . . . Halleluja!" man lese jede beliebige Seite und man wird gleich uns von dem Geiste des Buches erleuchtet und erbauet sein und die Schrift des Lebens für's ganze Leben auf die Seite legen.

— z.

Notiz.

Das Dunkel, welches die Kämpfe und Kämpfer gegen die Mendelsohn'sche Pentateuch-Uebersetzung umgiebt, ist noch immer nicht ganz aufgehellt (Graetz, Geschichte XI, Note I). Es dürfte daher auch der geringfügige Beitrag, dem diese Notiz zu der Geschichte des Rabbiners Hirsch Janow in Fürth liefern will, von Interesse sein.

Das Datum seines Todes ist bei Hähnle und danach bei Graetz (XI, 587) richtig angegeben. Das Alter aber, welches er erreicht hat, ist nicht, wie Graetz nach Salomon Maimon angiebt, das von 36, sondern 52 Jahren, wie das Begräbnißbuch der Israelitischen Gemeinde in Fürth bezeugt. Hirsch Janow war also nicht um 1750, sondern 1733 geboren, und bei der Wahl zum Rabbiner in Posen zählte er nicht 26, sondern 43 Jahre.

Er hat also nicht so jung Anerkennung gefunden und war wahrscheinlich auch nicht so früh reif, als bisher angenommen worden ist. Doch ändert das an seinem Ruhme und an der Ehre, des Beinamens Charif würdig zu sein, nicht das geringste, wenn man erwägt, wie große Forderungen damals in Posen an die talmudischen Kenntnisse eines Rabbiners gestellt wurden.

Auch verliert die Schilderung, die Maimon von dem „göttlichen Manne" giebt, nicht an Glaubwürdigkeit; denn die falsche Angabe des erreichten Alters ist bei der Entfernung Maimons von Fürth und bei den geringen Verkehrsmitteln jener Zeit leicht erklärlich. Zwar liegt außerdem auch noch die Vermuthung nahe, daß der Satz Maimon's, „die strenge Lebensart, das viele Studiren, und Nachtwachen habe Janow's Kräfte so sehr geschwächt, daß er . . . . . starb," entweder bloß eine oratorische Floskel oder

eine falsche Vermuthung Maimon's ist. Denn, abgesehen von den 16 Jahren, die Janow länger lebte, als ihn Maimon leben läßt, fällt sein Tod auch in eine Zeit, wo durch verschiedene Krankheiten und besonders durch Pockenepidemie die Sterblichkeit unter der Fürther Judenschaft eine exorbitante war, wie denn auch der 4 Jahre alte Knabe Abraham Michael Janow seinem Vater nach 3 Wochen schon gefolgt ist. Und dazu fehlen in dem erwähnten Begräbnißbuch alle näheren Angaben über die Todesart des berühmten Rabbiners, was gewiß nicht der Fall wäre, wenn Maimon auch hierin Recht hätte.

Was nun den Bann selbst betrifft, so fehlen bedauerlicherweise von den „Protokollen der Parnaßen der Judenschaft in Fürth" gerade die aus den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Allein ein darauf bezügliches Moment glaube ich doch gefunden zu haben. Neben den drei Dajanim nämlich, welche auf Hirsch Janow in den Fürther Synagogen officielle Leichenreden gehalten haben, hielt auch R. Löw Berlin eine solche in der „Altschul." Dieser aber, später als Rabbiner in Cassel und Consistorialrabbiner des Königreichs Westphalen bekannt, war damals nur Privatmann in Fürth und nichts weniger als ein Gesinnungsgenosse Janow's.

Denn nach in Fürth lebender Ueberlieferung ist es entschieden unrichtig, wenn (Graetz, XI, 309 und 413) angenommen wird, Löw Berlin sei in seinem Alter nur deßhalb mit Jakobson „reformatorisch" vorgegangen, weil er „keinen Willen mehr gehabt" oder den Einfluß Jakobson's nicht habe widerstehen können. Er war vielmehr in Fürth schon in frühem Mannesalter als „neumodisch" bekannt und ist auch hier unter dem Nachfolger Janows, R. Salomon Cohn, mit dem Bann belegt worden. Der Grund dieses Bannstrahles ist nun zwar weder bekannt, noch erweislich. Wahrscheinlich aber hatte derselbe Mann, der als Consistorialrabbiner später in einem (mir vorliegenden) Circular den Genuß von Hülsenfrüchten am Pesachfeste erlaubt und sogar empfiehlt, sich schon früher in Fürth solchen ketzerischen Ausspruch zu Schulden kommen lassen. Genug, Löw Berlin war schon bei Janow's Tod den Bestrebungen Mendelsohn's wenigstens nicht abhold, und hat sich doch zum Leichenredner des Fürther Rabbiners hergegeben — Zeugniß genug, daß dessen Charakter überhaupt und bei dem Vorgehen gegen Mendelsohn insbesondere rein gewesen sein muß. Dr. Neubürger.

Berichtigung.

Im vorigen Hefte der Monatsschrift S. 126 Note lies sieben Erzengel und zehn Fingern statt sieben Exempeln und zehn Fragen.

Abhandlungen.

Juſtinus Martyr und die Agada.

Von

Dr. Alexander Heinrich Goldfahn.

(Fortſetzung.)

19) **Dial. cap. 110 pag. 368:** *Καὶ ὅτι οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν, ὦ ἄνδρες, τοὺς τάντας λόγους τῆς περικοπῆς ταύτης* [1]) *εἰς τὸν Χριστὸν* (= **Messias** משיח) *ὁμολογοῦσιν εἰρῆσθαι, ἐπίσταμαί. καὶ αὐτὸν ὅτι οὐδέπω φασὶν, ἐληλυθέναι, και τοῦτο γινώσκω. εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὃς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὃς ἐστι φασί.* — **Dial. cap. 8 pag. 34** läßt er Tryphon ſagen: *Χριστός* (= **Messias**) *δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — **Dial. cap. 49 pag. 158—160:** werden Tryphon die Worte in den Mund gelegt: *καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Ἐὰν δὲ οὗτος κ. τ. λ. . . . . ἐκ δὲ τῶν μὴ δὲ Ἠλίαν ἐληλυθέναι οὐδὲ τοῦτον* (**Jesum**) *ἀποφαίνομαι εἶναι* (nämlich: **Messiam**). Wir verzeichnen dieſe Stellen erſt hier, zu

[1]) Mikha 4. 1—7.

cap. 110, weil diese Stelle allein die jüdische Tradition über die Ankunft des Messias wiedergibt, wie sie in den Talmuden und Midraschim sich findet. Auch daß Eliah, der Prophet, dem Messias als Herold vorangehen müsse, findet sich nicht bloß in zahlreichen Agadoth, sondern gilt auch in der Halacha als unumstößlicher Satz. Im Anschlusse an die Worte des Propheten Maleakhi 3. 23; siehe, ich sende euch Eliah, den Propheten, bevor es kömmt der Tag u. s. w. wird gelehrt (Erubin 43 a): הריני נויר ביום שבן דוד בא מותר לשתות יין בשבתות וביומים טובים (Wenn einer sagt): Ich will ein Nasir sein an dem Tage, an dem der Sohn David's kommen wird, so darf er an den Sabbath- und Festtagen Wein trinken, weil (ibid. b.) Eliah an dem Rüsttage eines Sabbath- oder Festtages nicht kommt. Hingegen darüber, daß der Messias von Eliah gesalbt werden müsse, findet sich kein Wort. Es ist dies eine Hypothese Justin's, zu der ihn die Bezeichnung *Χριστὸς* (vgl. **II. Apol. cap. 6 pag.** 182; **dial. cap. 76 n. 23 pag.** 263; **dial. cap. 86 pag.** 298 bis 300) verleitet hatte.[1]) An solchen Irrthümern ist bei Justin kein Mangel. So macht er aus dem sabinischen **Semo Sancus** (I. **Apol. cap.** 26 und **n. 13 pag.** 66, 67), dem Gotte der Verträge, einen **Simon Deus Sanctus**, und läßt darauf hin dem Magier Simon eine Bildsäule in Rom errichten. Unmittelbar darauf sagt er: *καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι* (l. **c. pag.** 68). **Dial. cap.**

---

[1]) Zu dem Argumentum ex silentio kommt noch hinzu, daß nach der Tradition: Tosiphta Synhedrin IV; Siphra z. 3 M. 5; Babli, Horajoth 11 b; Kerithuth 5 b; Jeruschalmi, Schekalim 49 c; Sota 22 c; Horajoth 47 c; Midr. Leviticus Rabba cap. 10, pag. 154 a u. a. a. O. nur der Gründer einer neuen Dynastie der Salbung bedarf, die dann auch für seine Nachkommen auf ewige Zeiten gilt; nur in streitigen Fällen: bei Salomo (1 K. 1, 39), Joas (2 K. 11, 12) Joahaz (2 K. 23, 30) wurde eine Ausnahme gemacht. Der Messias als Nachkomme David's bedarf demnach keiner Salbung.

120 pag. 406 ſagt er von dem ſamaritaniſchen Volke überhaupt: *ὃν (Σίμωνα) θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι.* Die *πάντες* ſind keine Uebertreibung; Juſtin verwechſelt aber wieder Simon mit: „שמא" dem „Namen" (hebräiſch: הַשֵּׁם), deſſen ſich die Samaritaner, wie die Juden des Ausdruckes הַשֵּׁם, zur Umſchreibung des Tetragramm bedienen.

20) Dial. cap. 112 pag. 376—78: *Ἐὰν δὲ ὅσοι διδάσκαλοι ὑμῶν, διὰ τί κάμηλοι μὲν θήλειαι ἐν τῷδε τῷ τόπῳ οὐ λέγονται, ἢ τί εἰσιν οἱ λεγόμεναι κάμηλοι θήλειαι . . . . . ἐξηγοῦνται ὑμῖν . . . . .* Mit dieſen weiblichen Kamelen wußten die Herausgeber Nichts anzufangen (vgl. l. c. n. 7). Es handelt ſich aber gar nicht um weibliche Kamele, ſondern um männliche, warum ſie nicht genannt werden und wodurch ſie bezeichnet werden? Bei dem Geſchenke nämlich, daß der Patriarch Jacob ſeinem Bruder Eſau ſchickte (1 M. 32, 15. 16), werden bei allen Gattungen die Männlichen angegeben, nur bei den Kamelen nicht. Die Agada benutzt dieſe Gelegenheit zu einem Lob auf die Keuſchheit, die die Bibel ſelbſt an den vernunftloſen Thieren lobe; und R. Berekhja antwortet im Jeruſchalmi, Kethuboth 30 b: הן על ידי שהוא צנוע בתשמישו לא פירסמו הכתוב. Genauer iſt die Relation des Midraſch Genesis Rabba cap. 76 pag. 67 b: ובניהם שלשים. ובנאידם שלשים ר' ברכיה בשם ר' שמעון בן גמליאל אמר לפי שהוא צנוע בתשמישו לפיכך לא פירסמו הכתוב. Und ihre Jungen dreißig: ihre Erbauer dreißig. R. Berekja tradirte im Namen des R. Simon b. Gamliël: weil es (das Kamel) keuſch in der Paarung iſt, darum hat es die Schrift nicht deutlich genannt. Die Notiz aus Juſtin iſt auch inſofern wichtig, als man ſieht, daß die Relation des Midr. Rabba, die die Tradition auf R. S. b. G. zurückführt, die richtigere iſt. R. S. b. G. II. war Zeitgenoſſe Juſtin's (vgl. Graetz Geſch. IV. Note 22 S. 480). — Nachträglich fand ich, daß Frankel (Z. Geſch. d.

Religionsg spr. Mnschft. 1855 Jhrg. IV, S. 244 N. 8) bereits die besprochene Stelle Justin's ebenso erklärt hatte.

21) **Dial cap. 113 pag. 378—80**: *διὰ τί μὲν ἓν ἄλφα πρώτῳ προσετέθη τῷ Ἀβραὰμ ὀνόματι, θεολογεῖς, καὶ διὰ τί ἓν ῥῶ τῷ Σάῤῥας ὀνόματι, ὁμοίως κομπολογεῖς διὰ τί δὲ τὸ πατρόθεν ὄνομα τῷ Ἀὐσῇ, τῷ υἱῷ Ναυῇ, ὅλον μετωνόμασται τῷ Ἰησοῦ, οὐ ζητεῖς ὁμοίως.* Bekanntlich handelt es sich weder um Ein „α" noch um Ein „ρ", sondern um Ein „ה" in beiden Fällen. Justin geht aber, des Hebräischen unkundig, von der Septuaginta aus, die, da die griechische Schrift einen Buchstaben „h" nicht hat, auf diese Weise sich zu behelfen sucht (vgl. Frankel, Vorst. z. LXX pag. 122, 123 Anm. g). Was die rabbinischen Erklärungen betrifft, so erklärt der Talmud Berakhoth 13 a; Tosiphta Berakh. I: בתחלה נעשה אַב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כלו. Im Anfange (vor seiner Berufung, Tosiphta) war er ein Vater Aram's (seines Vaterlandes); schließlich (nach seiner Berufung, Tosiphta) wurde er Vater der ganzen Welt. Der Jeruschalmi Bikurim 64 a sagt genauer: כי אב המון גוים נתתיך. לשעבר היית אב לארם. ועכשיו מיכן וְהֵילֵךְ אתה אב לכל הגוים. Denn zum Vater einer Menge Völker habe ich dich eingesetzt (1 M. 17, 5): Vorher warst du ein Vater Aram's; nun aber sollst du für die Folge ein Vater aller Völker werden. Die Erklärung hält sich also in den von der Schrift selbst gezogenen Grenzen. Dasselbe dürfte von der Erklärung des: „שרי" und: „שרה" gelten. Der Talmud Berakh. l. l. erklärt: בתחלה נעשית שָׂרִי לאומתה. ולבסוף נעשית שרה לכל העולם כלו. Früher war sie Fürstin (wörtl. meine Fürstin) ihrer Nation; nachher wurde sie Fürstin der ganzen Welt. Aber auch die Aenderung des Namens: „הושע" in „יהושע" wird gedeutet [1]). Sotah 34 b: יה יושיעך מעצת מרגלים.

---

[1]) An dem *ὅλον μετωνόμασται* Justin's ist wieder seine Unkenntniß des Hebräischen und die Septuaginta schuld.

Gott helfe Dir aus dem Rathe der Kundschafter. Diese Erklärung kann natürlich schon zu Justin's Zeit bekannt gewesen sein, ohne daß er sie gehört hatte. Es ist aber ebenso möglich, daß Justin diese Erklärung kannte, sie jedoch ignorirt. Grund zu dieser Vermuthung gibt uns Justin dadurch, daß er bei einer andern Gelegenheit gleichfalls behauptet, die Rabbinen wüßten die Sache nicht zu erklären, während sich nicht allein nachweisen läßt, daß die verlangte Erklärung zur Zeit der Abfassung des Dialogs (155 ü. Z.) bereits allgemein bekannt war, sondern sogar, daß selbst Justin sie höchst wahrscheinlich kannte. Dial. cap. 94 pag. 328 sagt er zu seinen jüdischen Zuhörern: *δότε μοι λόγον ὅτου χάριν τὸν χαλκοῦν ὄφιν Μωυσῆς ἐπὶ σημείου ἔστησε, καὶ προσβλέπειν αὐτον τοὺς δακνομένοις ἐκέλευσε, καὶ ἐθεραπεύοντο οἱ δακνόμενοι, καὶ ταῦτα αὐτὸς κελεύσας μηδενὸς ὅλως ὁμοί ωμα ποιεῖν.* Darauf soll nun Ein Zuhörer geantwortet haben: *Ἀληθῶς εἶπας· οὐκ ἔχομεν λόγον διδόναι· καὶ γὰρ ἐγὼ — περὶ τούτοι πολλάκις τοὺς διδασκάλους ἠρώτησα, καὶ οὐδείς μοι λόγον ἀπέδωκεν.* Daß es aber schon damals (155 ü. Z.) eine Erklärung gab, ersieht man daraus, daß die Mechilta (um 150 ü. Z. redig.) als alte und allgemein bekannte Agada anführt: וכי נחש ממית ומחיה? אלא כל זמן שהיה עושה כן היו ישראל מסתכלין ומאמינין במי שפקד את משה לעשות וחקב"ה עושה להם רפואה, Kann denn die Schlange tödten oder beleben? Keineswegs! Aber der Sinn ist: So lange Moses die Schlange aufgesteckt hatte, schaueten die Israeliten nach oben und glaubten an den, der Mose beauftragt hatte, und Gott bewirkte ihre (der Israeliten) Heilung (Mechilta z. 2 M. 17, 11 pag. 62 a). Deutlicher sind die Worte der Mischna, Rosch-ha-Schana 3, 8: וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהן שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נימוקים. Kann denn die Schlange tödten oder lebendig machen? Nein! sondern so lange die Israeliten nach

oben ſchaueten und ihren Sinn ihrem himmliſchen Vater unterwarfen, wurden ſie geheilt; wo aber nicht, gingen ſie unter. Aber auch Juſtin war dieſe Erklärung höchſt wahrſcheinlich bekannt, nämlich aus Sophia Salomonis [1]). L. I. 16, 6, 7 heißt es: *εἰς νουθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν, σύμβουλον ἔχοντες σωτηρίας, εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου. ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα* (vgl. l. l. Vers: 11. 12).

22) **Dial. cap. 116 pag. 390—92:** *Ὃν γὰρ τρόπον Ἰησοῦς ἐκεῖνος, ὁ λεγόμενος ὑπὸ τοῦ προφήτου* (Zach. 3, 1) *ἱερεύς, ῥυπαρὰ ἱμάτια ἐφάνη φορῶν* (l. c. V. 3) *διὰ τὸ γυναῖκα πόρνην λελέχθαι εἰληφέναι αὐτόν, καὶ δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρὸς εκλήθη διὰ τὸ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰληφέναι.* Ich nehme dieſe Stelle hier auf, obgleich Juſtin nicht ausdrücklich ſagt: Die Juden erklären dies ſo, und Agadoth aber, mit denen Juſtin bloß übereinſtimmt, hier nicht beſprochen werden ſollen. Jedoch der Umſtand, daß Juſtin die Erklärung ohne Weiteres als Prämiſſe gebraucht, deutet meines Erachtens zur Genüge an, daß dieſelbe auch von den Juden zugeſtanden wurde (vgl. l. l. n. 8). Juſtin hat jedoch die Agada nicht genau wiedergegeben. Die Schuld des Hohenprieſters Joſua war nicht, daß er ſelbſt eine unrechtmäßige Gattin hatte, ſondern daß er ſeinen Söhnen nicht wehrte, unrechtmäßige Frauen zu nehmen.

Synhedrin 93 a: וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים. אלא מלמד ש היו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן.

[1]) Daß Juſtin die Sophia Salomonis gekannt hatte, ſchließe ich aus den folgenden Gründen: 1) nach Scaliger's richtiger Vermuthung, iſt die, mit dem hebräiſchen Texte unvereinbare, Ueberſetzung der Septuaginta von Jeſ. 3, 10 eine Interpolation aus Sophia Salom. 2, 12 (Vgl. Dial. cap. 137 pag. 456 n. 8), das Buch alſo ſchon vor Juſtin in den chriſtlichen Kreiſen, demnach auch Juſtin bekannt; 2) erinnert die Schilderung des Logos bei Juſtin Dial. cap. 138 pag. 458 u. a. a. St. unwillkührlich an Soph. Sal. 10, 2 ff. u. a. O.

Ist es denn die Weise Josua's, schmutzige Kleider zu tragen? Aber zu verstehen sind seine Söhne, die sich unebenbürtige Frauen nahmen, ohne daß er ihnen wehrte. Daß Josua „ein aus dem Feuer geretteter Feuerbrand" genannt wurde, *διὰ τὸ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰληφέναι*, mag Justin's eigene agadistische Erklärung sein; (vgl. **Dial. cap. 116 pag.** 392); Synhedrin l. c. wird die genannte Bezeichnung darauf zurückgeführt, daß seine Kleider, wegen der genannten Schuld seiner Söhne, am Feuer sich versengten (als er von Nebhukhadnezar, dem Könige von Babylon, in einen Feuerofen geworfen wurde). Nach Jeruschalmi Taanith 69b erhielt Josua die obige Benennung, weil er bei der Eroberung Jerusalem's dem Feuertode entging.

23) **Dial. cap. 117 pag.** 392—94: *Καὶ μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τοτε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνου ανθρώπων εὐχὰς προσίεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν.* Dieser Interpretation von Maleachi: K. 1 V. 11 entspricht die Agada Midr. **Numeri Rabba cap. 13 pag.** 208 d: רבר אחר בישראל גדול שמו הה"ד כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים וגומר. וכי בכל מקום מקריבים קטורת ומנחה לשם הקב"ה. אלא בכל מקום שישראל עומדים ומתפללים [תפלת מנחה] עליה נאמר. מנחה-כמשמעו. ואומר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו: מוגש. זו תפלה שחרית כמה דתימא ויגש אברהם ונומר [בתפלה] מוקטר זו תפלת עַרְבִית כמה דתימא תכון תפלתי קטרת לפניך ונומר. הוי גדול שמי בגוים בכל מקום שישראל עומדים שם לכך נאמר גדול שמי בגוים. Eine andere Erklärung [des Ps. 76, 2] lautet: durch (ב **instr.**) Israël ist sein (Gottes) Namen groß. Dasselbe besagt auch Mal. 1, 11: „Denn von Sonnenaufgang bis an Sonnenuntergang ist groß mein Namen unter den Völkern u. s. w." Werden etwa an allen Orten Räucherwerk und Speiseopfer zur Verherrlichung

Gottes dargebracht? Gewiß nicht, aber dieser Spruch bezieht sich auf alle diejenigen Orte, an denen Israëliten weilen und beten. Das Minchagebet liegt in dem Worte Mincha selbst, wie es anderwärts heißt: „Als die Zeit des Vesperopfer's da war, trat der Prophet Eliahu heran." (1 K. 18, 36. 37). „Es wird dargebracht", bezieht sich auf das Morgengebet, wie (in der Schrift) gesagt wird (1 M. 18, 23 ff.): Abraham stellte sich hin u. s. w. „Es wird geräuchert", bezieht sich auf das Abendgebet, wie (i. d. Sch.) gesagt wird: Es bestehe mein Gebet vor dir gleich Räucherwerk u. s. w. Auf diese Weise geschieht es, daß mein Namen groß ist unter den Völkern an allen Orten, wo Israëliten weilen. Deshalb sagt auch die Schrift (Mal. 1, 11): groß ist mein Namen unter den Völkern. Wir haben die Worte: „תפלה מנחה", die im Texte auf: „ומתפללים" folgen mit Klammern umschlossen und in der Uebersetzung fortgelassen, da hier nicht von der Wichtigkeit des Minchagebetes allein die Rede ist, sondern von der aller Gebete. Der Irrthum entstand dadurch, daß den Abschreibern Berakhoth 6 b im Sinne lag, wo aus derselben Stelle: 1 K. 18, 36, 37, die hier als zweiter Belag angeführt wird, die besondere Wichtigkeit des Mincha-Gebetes dargethan wird. Die Stützpunkte der besprochenen Agada anlangend, bemerken wir, daß im ersten Theile das Wort: מנחה nach der spätern Bedeutung des Wortes aufgefaßt wird; bei dem Citate aus 1 K. 18, 36, 37 wird noch auf die folgenden Worte der citirten Stelle Rücksicht genommen, in denen das Gebet Eliahu's enthalten ist. Die Midraschim citiren immer nur den Anfang eines Verses, wenn auch ihre Deutung auf dem folgenden Theile des Verses beruht, manchmal wird ein: וכו׳ oder וגומר = u. w. f. oder: u. s. w. hinzugefügt. Im zweiten Theile beruht die Erklärung auf dem Gleichklange der Worte: ויגש und מגש und auf dem, durch וגומר bezeichneten, Gebete [1]) Abrahams (1 M. 18, 23—32). Im dritten

[1] Das Wort: בתפלה, welches auf וגומר folgt, haben wir ein-

Theile endlich ist neben dem Gleichklange der Worte: מקטר und קטרת noch das Schlußwort des Verses (Ps. 141, 2): עֶרֶב zu berücksichtigen. Vgl. noch meinen Artikel über „מין" Seite 175, wo man gütigst lesen wolle: *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι κ. τ. λ.* dial. cap. 117 pag. 394. Zu meiner am genannten Orte gegebenen Erklärung des „שחיטת מין לע״ז" vgl. Volz, die christliche Kirche Anthiopiens (Studien u. Krit. 1869. B. 42, 706): Alles Fleisch, das sie essen, muß von Thieren sein, welche rite im Namen der heiligen Dreieinigkeit geschlachtet worden.

24) Außer den Dial. cap. 72—73 pag. 246—250 angeführten Stellen, die in Folge ihres ausgeprägt christlichen Charakters allgemein als christliche Interpolationen erkannt wurden, sollen die Rabbinen aus der Bibel entfernt haben: *τὰ περὶ τὸν θάνατον Ἡσαΐου, ὃν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε.* Dial. cap. 120 pag. 404 letzte Zeile (vgl. l. c. n. 13 die Parall. bei den Kirchvät.). Ob der Verfasser des Briefes an die Hebr. mit „*ἐπρίσθησαν*" 11, 37 wirklich auf unsere Sage anspiele oder nicht, mag dahin gestellt bleiben. So viel steht aber fest, daß sie am Anfange des zweiten Jhrh. ü. Z. allgemein bekannt war. Das beweisen nicht bloß die Worte Justin's, sondern auch die Erzählung eines ältern Zeitgenossen Justin's, Simon b. Asai, im Talmud Jebhamoth 49 b: . . . מצאתי מגלת יוחסין בירושלם וכתוב בה מנשה הרג את ישעיה. Ich fand eine Megillath Juchasin [1]) in der geschrieben war: . . . „Manasse hat den Jesaïa tödten lassen. Für das hohe Alter und die allgemeine Verbreitung dieser Sage unter den Juden spricht auch Babli, Synhedrin 103 b: ת רגימו שהרג ישעיה. Das „und auch vieles Blut hatte Manasse vergossen (2 K. 21, 16)" wird erklärt, er

geklammert und in der Uebersetzung fortgelassen, weil wir es für eine in den Text gekommene Randbemerkung halten.

[1]) Vgl. Lebrecht, Handschriften und erste Ausg. des bab. Talmud § 7. —

habe Jesaïa tödten lassen. Die Schilderung des Todes Jesaïa's findet sich Jeruschalmi Synhedrin 28 c: כד רקם מנשה הוה פרי חורי ישעיה בעי מיקטלוניה והוא ערק מן קדמוי ערק לאריא ובלעיה ארזאי חסר ציציתה דגולתיה. אתון ואמרין קדמוי. אמר לון: אזלון ונסרין ארזא. ונסרו לארזא ואיתחמי דמא נגד. Als Manasse zur Regierung kam, setzte er Jesaïa nach und suchte ihn zu tödten. Er floh zu zu einer Ceder, diese verschlang ihn bis auf den Zipfel seines Mantels. Man kam und sagte es dem Manasse. Da befahl er: Gehet und säget die Ceder durch. Und als sie die Ceder durchgesägt hatten, sah man Blut fließen [1]) Daß diese Sage nie im Bibeltexte gestanden hatte, und daher von den Rabbinen nicht entfernt wurde, bedarf keines Beweises. Es mag sein, daß ein Christ, der an dieser Sage Interesse gefunden hatte, sie an den Rand geschrieben, von wo sie dann in den Text kam. Interessante Bemerkungen pflegten auch die damaligen Rabbinen an den Rand ihres Bibelexemplares zu schreiben. So z. B. der berühmte Zeitgenosse Justin's, Rabbi Meïr, Jerusch. Taanith 64 a; Midr. Bereschith Rabba cap. 1 pag. 1 d; cap. 9 pag 7c; cap. 20 pag. 18 b; cap. 94 pag. 82 c.[2])

[1]) Ueber das Rechtsverfahren gegen Jesaïa: Jebh 49b und Origenes Homil. in Esajam vgl. Graetz in der wiederholt genannten Abhandlung. Ueber Hier. in Jesajam. Otto a. l. n. 13.

[2]) Eine solche Glosse war auch (Pesikta di R. Kahana pag. 63a): ואמר רבי מאיר וירדו רומים עמם (Jes. 34, 7) וירדו ראמים עמם Wer denkt nicht dabei an das: *καὶ Ῥώμη ῥύμη* der Sibylle?

(Fortsetzung folgt.)

Ein charakteristischer Psalm.

Die günstige Beurtheilung, welche die Schrift des Herrn Professor Chwolsohn in diesen Blättern gefunden hat, ermuthigt mich zu dieser Mittheilung aus meinen neuesten Studien. — Daß die biblische Religion als ein wesentlich sozialer Cultus aufgefaßt werden muß, habe ich schon früher in meiner Schrift ausgeführt, deren sich vielleicht die Leser dieser Zeitschrift noch erinnern werden. Dort habe ich schon den Israeliten eine ebenso hervorragende culturhistorische Stelle für Recht und Wille, für Moral und Religion vindizirt, wie den Griechen für Kunst und Wissenschaft. Damals hatte ich aber den Charakter der semitischen Mythologie und ihre Beziehungen zur israelitischen Geschichtsreligion nicht berücksichtigt. Die Resultate, zu welchen ich heute in dieser Beziehung gelangt bin, lassen sich mit Anschluß an den Ps. 82 in wenigen Paragraphen resumiren.

1) Es muß jedem unbefangenen Bibelforscher von vorn herein einleuchten, daß die Worte **El, Elim, Elohim** [1]) durchgängig sowohl zur Bezeichnung der semitischen Götter, wie des israelitischen Gottes gebraucht worden. Die Belege hiefür sind zu zahlreich, als daß man sie zu citiren brauchte, oder auch nur im Stande wäre, ohne einen Band damit anzufüllen. Der verehrte Herausgeber d. Bl. hat noch in der letzten Nummer wieder auf eine solche Bibelstelle hingedeutet, wo Elohim semitische Götter bedeutet, obgleich es auf den ersten Blick gar nicht diesen Anschein hat. Auch die Namen der Engel, die erst von den Israeliten in Diener oder Sendboten Gottes umgewandelt wurden, gehören hieher. Wem fiele nicht bei dem Namen des Engels מיכאל das מי כמוך באלים ein? Und wer erinnert sich hierbei nicht wiederum an das הבו לי׳ בני אלים der Psalmen und an die בני אלהים der Genesis? — Am Charakteristischsten ist aber in die-

[1]) Aus Elim wurde Elohim, wie aus Abram, Abraham, aus Jeschua Jehoschua, oder vielleicht umgekehrt.

ser, wie in so mancher anderen Beziehung der Ps. 82. — Hier wird der israelitische Gott unter dem Namen Elohim dargestellt in der Versammlung der ebenso benannten semitischen Götter. Aus dem ersten Vers, wie aus dem ganzen Zusammenhang des Psalms geht klar hervor, daß Elohim hier überall, wie übrigens an sehr vielen andern Bibelstellen, gleich bedeutend ist mit שופטים= Richter. Der Unterschied ist nur, daß der israelitische Gott als שופט כל הארץ der höchste Richter ist. Nachdem er den semitischen Elohim ihre ungerechten Urtheile, ihre Nachsicht mit den hochgestellten Bösewichtern zum Schaden der Armen und Verwaisten vorgeworfen hat, ruft er aus: „Sie erkennen und begreifen nicht, wandeln im Finstern, darum wanken die Grundfesten der Erde! Ich dachte mir, ihr seied alle Elohim und Bene Eljon; aber fürwahr, ihr werdet wie der Mensch sterben und wie einer der (menschlichen) Herren fallen." Der Psalmist, dem die semitischen Elohim offenbar für (bis dahin) unsterbliche Götter gelten, ruft schließlich in seiner Begeisterung aus: „Erhebe dich Elohim, richte die Erde, denn du wirst in allen Völkern die Erbschaft haben!" Dieser Gedanke an die Zukunft der Gottesherrschaft stimmt mit dem ganzen Prophetismus und Messianismus der Bibel, so wie mit dem heiligen Namen Gottes überein, der das Futurum von hava ist. — Aber was vor allen Dingen in diesem Ps. hervorzuheben, das ist der soziale Charakter der semitischen Götter; sie sind keine blinden Naturmächte, sondern Richter der Menschen und Völker; sie haben einen sittlichen Charakter, und werden nur deshalb gestürzt, weil sie ungerechte Urtheile fällen.

2) Die Stelle: „Ich dachte mir .... Bene Eljon" wirft ein unzweideutiges Licht auf die ursprüngliche semitische Mythologie, in welcher eine hierarchische Genealogie vom höchsten Gotte an bis herab zu den Erdbewohnern und noch tiefer herab bis zu den Bewohnern des Scheol oder der Unterwelt herrschte (von wo aus man sie durch Zauber, aber nur momentan, heraufbeschworen werden konnten, eine Anschauung, die ohne Zweifel dem späteren Auferstehungsglauben zu Grunde lag). — Die Elohim sind Söhne des El Eljon, des höchsten Gottes, der schon vor der sinaitischen Offenbarung in Malchi Zedek seinen Priester hatte. — Wie die Elohim zum El Eljon, so ver-

halten sich die Bene Elohim zu diesen; es sind Halbgötter oder Sendboten, die den Dienst zwischen Himmel und Erde versehen, die sich sündhaft mit den Töchtern des Menschen vermischt hatten, aus welchem verbotenen Umgange die Herren (Gibborim) entstanden sind und die Sündfluth herbeigeführt wurde. — Auch hier bilden Sitte und Recht, resp. deren Verletzung, den Schlüssel zur semitischen Mythologie, die auch, was ihre hierarchische Genealogie betrifft, einst den verschwommenen, pantheistischen Charakter der arischen Mythologie hat.

3) Den progressiven Charakter des biblischen Monotheismus kann hiernach nicht mehr dem geringsten Zweifel unterworfen sein. Der höchste Gott wird erst in der messianischen Epoche der einzige Gott. Das והיה ביום ההוא יהיה וי' ist nicht im figürlichen, sondern im eigentlichen Wortsinne zu verstehen. Erst in der Zukunft, wenn alle Völker die Einheit Gottes erkennen, wird der Name des höchsten Gottes der Einig-Einzige sein. Dem muß aber vorhergehen, daß alle Völker wirklich nicht mehr von ihren particularen Göttern oder Volksgeistern beherrscht worden, daß also der höchste Gott auch wirklich der einzige sei. Bis dahin existiren noch die mythologischen Elohim, zwar nicht neben, wohl aber unter dem höchsten Gotte. Die Propheten und heiligen Sänger der Bibel, welche die große Zukunft vorhersahen, konnten wohl mit Verachtung, Spott und Aerger auf die noch existirenden Götter der astrolatrischen Culte herabsehen und ihren Untergang vorher verkünden; aber die ganze Anschauungsweise der Bibel spricht für den damaligen allgemeinen Glauben an deren zeitliche Existenz. Man müßte allen Bibeltexten, vom Dekalog an bis zu den letzten Psalmen, den größten Zwang anthun und die willkürlichste Deutung geben, wollte man dabei den Unglauben an die Existenz der Elohim der semitischen Mythologie voraussetzen. — Dem gegenüber erscheint die Auffassung jener, welche den Monothoismus der Bibel aus Armuth an Produktivität der semitischen Race erklären, in ihrer ganzen Flachheit und Ignoranz.

4) Wir haben nicht nöthig, unsere heutige wissenschaftliche Anschauung der Bibel unterzuschieben, um ihre sittliche soziale, welthistorische Bedeutung geltend zu machen. Diese Bedeutung tritt vielmehr um so mehr hervor, je weniger wis-

senschaftlich gebildet die alten Israeliten, wie überhaupt alle Völker der alten Welt waren. Die Religionen, besonders die welthistorischen, sind keine Erfindungen, sondern Manifestationen des Geistes der Racen und Völker, unmittelbare Offenbarungen des höchsten Lebens. Das Selbstgefühl der Israeliten, ihr Glaube an ihren hohen sittlich-religiösen oder sozialen Beruf, war keine subjective Eitelkeit, kein unberechtigter Hochmuth, sondern hatte einen ebenso objectiven, thatsächlichen, zwingenden Grund, wie das Selbstgefühl der Griechen, welche alle andern Völker für Barbaren hielten. Israeliten und Griechen kannten sich übrigens lange Zeit gegenseitig nicht, und als sie sich endlich kennen lernten, entstanden zwischen ihnen Conflicte, die mit dem Untergange der ganzen antiken Civilisation und Weltanschauung endeten, weil beide auserwählte Völker, jedes in seiner Art, einen gleich berechtigten welthistorischen Beruf hatten, der erst nach zweitausendjährigen Kämpfen in der modernen Humanität seine Versöhnung findet.

5) Als wesentliches Resultat der semitischen und arischen Culten bleibt schließlich für eine objectiv-wissenschaftliche Geschichtsforschung Folgendes:

In ihren klassischen Vertretern hatten die Semiten das menschliche Leben zu versittlichen und heiligen, die Arier, es zu verschönen und zu erklären gestrebt. Jene hatten an der Welt ein praktisches, diese hatten an ihr ein theoretisches Interesse. — Daß bei ordinären Menschen und Völkern das Praktische in das Egoistische, das Theoretische oder Contemplative in Blasirtheit oder Genußsucht umschlägt, hat keine weltgeschichtliche, keine soziale Bedeutung, gehört der individuellen Sphäre an; es hat ursprünglich nichts mit dem Charakter der Mythologie der beiden welthistorischen Racen zu schaffen, und gewinnt höchstens eine negative soziale Bedeutung in der Epoche der Rückbildung und Auflösung, des Verfalles der antiken Mythologien. — Es ist schon anderweitig nachgewiesen worden, weshalb diese Epoche früher eintreten mußte für die arische, als für die semitische Mythologie, die sich noch während der ganzen Zeit des christlichen Mittelalters fortentwickelte.

Was verschlägt es, daß die Semiten ihre Götter in die Sterne, und ihren höchsten Gott über die Sterne versetzten,

daß sie den Dienern des höchsten Gottes, weil sie in den höhern Luftregionen schweben, Flügel gaben und sich dieselben in Vogel-, Thier- und Menschengestalt vorstellten (Cherubim), daß sie selbst — natürlich bevor die Israeliten und Araber im höchsten Gott den einzigen erkannten, — der Sonne und den Sternen Menschenopfer brachten, dem Baal und Moloch dienten, was übrigens auch in den arischen Cultus gebräuchlich war, — was verschlägt dieses alles, sagen wir, wenn der Fond ihres Götter- und Gottesdienstes das Streben nach Recht, Gerechtigkeit und Humanität war, Dinge, um welche sich die Götter der ausgebildetsten arischen Mythologie, die Götter Griechenlands, blutwenig kümmerten! — Was wäre die soziale Welt ohne die semitischen Elohim geworden? [1])

M. Heß.

---

[1]) Wir können den Deduktionen unseres geehrten Freundes und Mitarbeiters nicht ganz beistimmen. Um ein Fetzen Mythologie, so hoch sie auch die Apostaten der Theologie und Neophyten des modernen Buddhismus anschlagen mögen, sollte man nicht die ureigene und reine Lehre des Monotheismus im Judenthum auch nur um eines Gedankens Nuance preisgeben. Allerdings bestanden Zwischenstufen zwischen dem krassen mythologischen Polytheismus und dem reingeistigen Monotheismus, welche vom ganzen Volke nicht mit einem Male erklommen werden konnten. Es ist eine Kluft zwischen dem aus der nackten Natürlichkeit geborenen mythologischen Gottesbewußtsein der mit krasser Sinnlichkeit behaftet ist, und der monotheistischen Gotteserkenntniß, welche zur Ethik drängt. Daher mögen auch Monotheisten mythologische Wesen mit dem Begriff Jhwh der Logik zum Trotze in den Kauf genommen oder beibehalten haben. Als Repräsentant derselben mag Jethro gelten: „Jetzt habe ich erfahren, daß Jhwh größer ist als alle Elohim" (die ich bis jetzt verehrt habe.) Er erkannte noch ihre Existenz an. Aber die Auserwählten des Volkes haben vom Anfang an den Elohim keinerlei Wesenhaftigkeit beigelegt, sie vielmehr als nichtig und falsch (אלילים שוא,) erkannt und den ganzen mythologischen Plunder verworfen. Der Prophet Samuel warnte das Volk: „Geht nicht nach den Nichtigen, die nicht helfen und nicht retten können, denn sie sind nichtig" (תהו). Jesaia sagte: „Die Götzen sind Rauch, welcher verschwindet" (2, 18): והאלילים כליל יחלף. Ja, schon im Dekalog ist im zweiten (oder dritten) Gebote gewarnt: „Du sollst den Namen Jehoh, deines Gottes nicht dem Eitlen (Falschen, Nichtigen) beilegen" (nur so ist der wichtige Sinn des Verses: לא תשא את שם ה' אלהיך zu verstehen.) Was die eminenten Geister des Judenthums vom ersten Augenblick begriffen haben, dazu brauchte das Volk ein Jahrtausend, bis es im babylonischen Exile den Monotheismus rein aufgefaßt hat. — Der Psalm kann auch anders aufgefaßt werden. Anmerk. d. R.

Plan und System in der Aufeinanderfolge der einzelnen Mischnah's.

Von Dr. W. Landsberg.

Das eigentliche politische Leben des jüdischen Stammes hatte mit der Einäscherung des zweiten Tempels seine wahre Bedeutung verloren und die ganze, große, ereignißreiche Folgezeit gipfelte nunmehr in dem unermüdlichen Bestreben, den theoretischen Ausbau des religiösen Lebens zu befördern und zum Abschluß zu bringen. Es war in dem jüdischen Gemeinwesen der Diaspora eine Zeit eingetreten, in der in Folge des Verlustes der staatlichen Freiheit sich die ganze Thätigkeit der Pflege des religiösen Gesetzes mit aller Macht, mit staunenswerther Unermüdlichkeit, fast ausschließlich zuwandte, eine Zeit, in der die frische, geistige Regsamkeit, die rastlose Emsigkeit bei der Erforschung gesetzlicher Vorschriften nicht nur das Interesse für politische Macht und Selbstständigkeit, sondern auch das für die eigene, persönliche Wohlfahrt zurückdrängte. Diese wahrhaft gigantische Geistesarbeit hatte schon in einem Zeitraume von kaum anderthalb Jahrhunderten in Folge vorangegangener Vorarbeiten epochemachender Gesetzeslehrer [1]) ein Werk hervorgerufen, welches bei seiner knappen, sinnreichen Ausdrucksweise Gegenstand des eingehendsten Studiums wurde für die kommenden Geschlechter, ein Werk Mischnah genannt, das als gesetzlich fixirter, abgeschlossener Codex zu allen Zeiten als Hauptquelle geistiger Anregung und Forschung angesehen wurde. Rabbi Jehuda Hanaßi war der Redakteur der Mischna; von den Späteren „der Heilige" genannt.[2]) Die

---

[1]) S. Frankel's: Darke ham. p. 209 ff.

[2]) Die beiden Talmude, der babyl. Sabb. 118b und der jerusalem. Megila 83, führen einen merkwürdigen Grund an für die Bezeichnung רבינו הקדוש in der bekannten, offenbar agadischen Erzählung: אמר ר' יוסי מימי לא וסחכלתי במילה שלי, איני והאמרו ליה לרבי מאי טעמא קרא לך

Mischnah mit ihren sechs Abtheilungen (Sedarim), von denen jede mehrere, aus vielen Abschnitten (Perakim) bestehende Traktate (Maschetot) enthält, muß ihrer ganzen genetischen Entwicklung und Anlage gemäß auch inhaltlich ein gewisses System und einen bestimmten Plan durchblicken lassen, nach denen die einzelnen Mischnah's aufeinanderfolgen. Versuchen wir nun hier, wenn auch in kurzem, dieses System aus dem Inhalt der einzelnen Mischnah's selbst herzuleiten und den Plan, von dem der Redakteur sich bei der Abfassung seines Werkes leiten ließ, zu erkennen. Denn wie oft und wie eingehend auch R. Jehuda's Verdienst um die Mischnahredaktion und seine vor den Vorgängern, die gleichfalls ähnliche Sammlungen angelegt hatten, sich auszeichnende Leistung auch in dieser Zeitschrift gekennzeichnet wurde (besonders durch die genaue Untersuchung Dr. Dünner's: R. Jehuda Hanassi's Antheil an unserer Mischnah, im Aprilheft S. 161 ff.). — Eines ist immer noch zu wenig betont worden,

---

רבינו הקדוש, א"ל מימי לא נסתכלתי במילה שלי, ברבי מילתא אחריתי הוא ביה שלא הכניס ידו תחת אבנם. Diese Stelle bietet noch außerdem die Schwierigkeit, daß ganz gegen die Sota IX, 15 berichtete und, wie schon Bertinoro richtig erklärt, von Rabbi's Schülern tradirte Thatsache: משמת רבי בטלו ענוה וכו', hier das Selbstlob gar sehr gegen die gerühmte „Bescheidenheit" absticht. Ich will meine Auffassung dieser Stelle der Beurtheilung übergeben. — Zunächst ist zu constatiren, daß unsere Agada, die schließlich die „Heiligkeit Rabbi's" in dem Gedanken begründet findet: שלא הכניס ידו תחת אבנטו die beiden Ausdrücke מילה und אבנט von einander scheidet. Und der Unterschied beider Worte? — Nachm. zu Lev. XXIX, 2 setzt auseinander, daß die von der Schrift gebotene Heiligkeit des Menschen nicht blos in der Abstinenz der bestimmten, verbotenen Verunreinigungen in ehelicher Beziehung, sondern überhaupt in der Erhebung über das gemeine Leben und Streben bestehe. Und in der That warnt die Schrift im Abschnitt קדושים auch vor andern unsittlichen Ausschreitungen. Nun mag in unserer Stelle der Bericht: מימי וכ' במילה sich auf Rabbi's, auch sonst von Andern nicht selten beachtete und darum ohne Ruhmredigkeit von ihm selbst ausgesprochene Befolgung der gesetzlich ausdrücklich gebotenen Observanz der Sittlichkeit und Keuschheit sich beziehen. Deshalb, meint die Erzählung verdiente Rabbi noch nicht den Namen הקדוש καὶ ἐξοχήν, den man ihm aber beilegte: שלא הכניס וכ' תחת אבנט', weil er auch alle andern, das Leben heiligenden, über das Gesetz hinausgehenden Sittengesetze zu beachten nicht unterließ. — Vgl. übrigens Darke ham. S. 191, Anm. 6.

was vor Allem den Schritt charakterisirt, „der seine beiden Vorgänger weit hinter ihm zurückgeblieben erscheinen läßt," nämlich, daß R. Jehuda's redaktionelle Mischnahsammlung sowohl in den einzelnen „Ordnungen" (Sedarim) [1]) als auch ganz besonders in den einzelnen aufeinanderfolgenden Mischnah's in einem wohlgeordneten System vor uns liegt, welches einen Plan, ein bestimmtes Princip des Redakteurs durchblicken läßt.

Wir beginnen unsere Betrachtung mit dem „Segensspruche" (Berachot) betitelten Traktat, der sich inhaltlich in drei große Capitel zerlegen läßt. 1) Ueber das „Sch'ma" im Allgemeinen, von welchem die ersten drei „Abschnitte" die Pflicht des Sch'malesens des Abends und des Morgens [2]) und die dazu gehörigen Gebetstücke behandelt und dann die verschiedenen, hierbei zu beachtenden Gesetze, wie die während des Sch'malesens gesetzlich erlaubten Unterbrechungen u. a. m. bespricht. Doch muß hierbei gleich beachtet werden, daß der Faden der Auseinandersetzung in der Mischnah oft durch irgend eine Digression, die nicht grade durchaus geboten ist, aber doch stets in den vorangehenden Zusammenhang sich passend einreiht, unterbrochen und erst später wieder aufgenommen wird. Es zeigt sich dies auch in unserer „Ordnung," in welcher Abschnitt II, Mischnah 5 von dem Bräutigam gesprochen wird, der vom Sch'malesen befreit ist. R. Gamaliel wird weiter erzählt, habe sich davon nie entbinden lassen. Die Erwähnung dieses Autors und sein Festhalten an das Gebot zu jeder Zeit veranlaßte den Redakteur in den beiden folgenden Mischnah's von zwei Fällen zu berichten, in denen jener aus andern Rücksichten gegen das Gesetz handelte. Nun erst behandelt die folgende Mischnah das streng zum Sch'mah Gehörige weiter und spricht besonders von den Personen, die

---

[1]) Wie diese einzelnen „Sedarim" systematisch aufeinanderfolgen und geordnet sind, darüber belehrt uns Frankel im Darke ham. S. 254 ff.

[2]) Von dem Abendsch'ma wird zuerst gehandelt, weil auch der auf die Pflicht des Sch'malesens sich beziehende Vers (Deutr. 6, 7) zuerst den Abend andeutet, während Mischnah 4, welche von den andern, zum Sch'ma gehörigen Gebeten spricht, zuerst die des Morgens zu verrichtenden Segenssprüche bestimmt, denen jener Vers nicht zu Grunde liegt. S. Commentar v. Lipm. Heller z. St.

unrein geworden, ganz oder nur theilweise vom Lesen des Sch'ma befreit sind und schließt, gleichsam anhangsweise, mit Gesetzen über unrein Gewordene. Die Mischnah's, deren systematische Aufeinanderfolge und planmäßige Ordnung wohl schon aus dem bisher Besprochenen zu erkennen ist, sind hier, wie überall, kurz und enthalten meist nur das einfache Gesetz ohne Angabe des Grundes und ohne nähere Auseinandersetzung. Daher die häufige Erscheinung, daß der Redakteur meist nur ein einziges, bestimmtes auf biblische Andeutungen basirendes Gesetz in einer einzelnen Mischnah mittheilt, — anders wie im Talmud, der einerseits oft einige Mischnah's, die mehrere Gesetze behandeln, zusammenfaßt und dann bespricht, andererseits einzelne Mischnah's theilt und zerlegt, um sie genauer und umständlicher zu erklären.[1])

Die folgenden Abschnitte in unserer „Ordnung" handeln 2) über das Morgen-, Mittag- und Abendgebet und sprechen ohne jede Digression über die Andacht an allen Orten, auch über die Zusatzgebete, sowie über andere specielle Gebete und schließen noch daran einige Gesetze den Vorbeter betreffend an. Nicht minder läßt sich der geordnete Inhalt unserer Mischnah's erkennen in den Abhandlungen uber 3) Segenssprüche beim Genuß von Früchten u. s. w. und über die nach oder während der Mahlzeit,[2]) wobei auch noch alle Verrichtungen vor und nach dem Mahle, wie auch die Segenssprüche beim Ein- und Ausgang des Sabbath's der Reihenfolge nach behandelt werden. Als Anhang wird nun noch in dem letzten Abschnitt unserer „Ordnung" auch von solchen Segenssprüchen gesprochen, die Angesichts gewisser historisch merkwürdiger Orte oder Naturerscheinungen 2c. zu verrichten sind und endlich — um zum Schluß auch ein ethisches

---

[1]) S. Darke ham. S. 265.

[2]) Daß der Redacteur der Mischnah nicht auch die Formel für das zu verrichtende Tischgebet, da wo er von diesem spricht, anführt, hat seinen Grund wohl darin, daß sie, wie die aller andern Gebete, allgemein bekannt war. Ebenso läßt sich erklären, daß an der Stelle, wo von der Pflicht des Händewaschens vor und nach Tisch die Rede ist, nicht auseinandergesetzt wird, wie das geschehen soll, — weil dies ja eigentlich in der „Ordnung" טהרות verhandelt werden muß und in der That auch dort im „Traktat" ידים seinen Platz gefunden hat.

Gesetz anzuführen, das zugleich einen „Segen" in sich schließt, — im Allgemeinen von der Pflicht des Grußes mit der Anführung des Gottesnamens.

Wollen wir ferner das vom Redakteur der Mischnah beabsichtigte, in allen Theilen seines Werkes durchgehende System bei der Aufeinanderfolge der einzelnen Mischnah's kennen lernen, so bedarf es nur einer genaueren Betrachtung des in der 2. „Ordnung" (behandelten מועד) Traktates „Pesachim." Hier werden nämlich in drei leicht erkennbaren, besonderen Capiteln 1) über die allgemeinen Verrichtungen vor Beginn des Festes in ordnungsgemäßer Reihenfolge alle nur irgend für den speciellen Fall anwendbaren Gesetze oder möglicherweise eintretenden, abnormen Zustände an Personen oder Gegenständen verhandelt; wobei nur eine einzige Mischnah (Abschnitt III, 8) im Allgemeinen von dem für's Heiligthum bestimmten Fleisch handelt, das Jemand aus Vergeßlichkeit durch das Hinausgehen aus Jernsalem „unbrauchbar" gemacht hat, und zwar aus dem Grunde, weil kurz vorher gleichfalls von einem Gesetze gesprochen wird, das für solche anwendbar ist, die mit andern Dingen beschäftigt, den Sauerteig aus dem Hause zu schaffen verabsäumt haben. Ebenso systematisch folgen die Mischnah's im folgenden Kapitel: 2) über das specielle Opfer, auf einander. Da wird zunächst von der Zeit des Opfern's, von der Gesinnung, mit der geopfert werden soll, von der Zeit des Schlachtens und von dem „Chagiga" gesprochen, das zu dem (Pesach) Opfer gehört. Endlich wird, nachdem so alle bis zum Augenblick des eintretenden, vorgeschriebenen Freiheitsmahles zu beachtenden Gesetze besprochen sind, auch von diesem in einem besondern Capitel 3) über das Mahl selbst gehandelt. Hierbei könnte nur die letzte Mischnah, die wieder auf das Opfer zurückkommt, als in den vorangegangenen Zusammenhang nicht hineingehörig auffallen, obgleich auch diese Schwierigkeit schwindet, wenn man bedenkt, daß in dem ganzen Abschnitt von dem des Abends zu beginnenden und bis Mitternacht sich hinziehenden „Pessachmahle" gesprochen wird, nach welchem, wie eben diese letzte Mischnah sagt, das Darbringen des Pessahopfers ungesetzlich ist und die „Verunreinigung der Hände" zu Wege bringt.

Aus alledem erhellt zur Genüge, daß der Redakteur der

Mischnah bei der Aufeinanderfolge der Mischnahgesetze von dem ganz bestimmten Plane ausgegangen ist, nicht nur von demjenigen Stoff zu handeln, der dem ganzen „Traktat" seinen Namen zu geben bestimmt war, sondern vielmehr Alles, das mit in den Bereich der Besprechung zu ziehen, was irgend entweder der Sache oder auch nur dem Wortlaute nach hingehört, selbst dann, wenn vielleicht dadurch ein oder mehrere „Abschnitte" zur Auseinandersetzung dessen nöthig waren. Grade diese eigenartige, diskursive Methode, die in allen Theilen des Mischnahwerkes deutlich zu erkennen ist, konnte, weil die Mischnah Anfangs nicht schriftlich abgefaßt war,[1]) abgesehen davon, daß durch diese Behandlung das zu besprechende Thema eine gewisse Abwechslung bot, dem Gedächtnisse gar sehr zu Hilfe kommen. Nur so läßt sich beispielsweise der in der „Ordnung" נשים behandelte „Traktat" גיטין, in dem eine ganz chaotische Anordnung in der Aufeinanderfolge der einzelnen Mischnah's uns entgegentritt, systematisch erklären. Hier wird nämlich in neun „Abschnitten" über den Scheidebrief, über den ihn überbringenden Boten, kurz über die ganze, zu beachtende Art beim Geben und Empfangen desselben in angemessener Aufeinanderfolge gesprochen. Im vierten Abschnitt nun wird der Fall berichtet, in dem der Scheidebrief, auf eine gewisse Art abgeschickt oder in Empfang genommen, aufgehoben und ungültig geworden ist. Früher — berichtet die darauf folgende Mischnah — geschah die Erklärung eines ungültig gewordenen Scheidebriefes nicht in Gegenwart der Frau oder des Boten, sondern vor einem aus Dreien bestehenden Gericht. R. Gamaliel aber traf eine andere Bestimmung (תקנה), die das „Wohl der Gesellschaft" bezweckte (משני תקן העולם). Nun folgen in den ganzen zwei folgenden Abschnitten in vielen Mischnah's zum Theil nur ähnliche, zum Theil Scheidungen selbst betreffende „Festsetzungen," die nothwendig geworden waren, um nicht Mißbräuche oder Undeutlichkeiten herbeizuführen, oder um den „allgemeinen Frieden" (משני דרכי שלום) zu erhalten. Nach diesem absichtlich hineingeflochtenen Exkurse wird dann vom sechsten Abschnitt an

---

1) Vgl. des Herausgebers d. Z. Untersuchung im Januarheft d. J. „die Mischnah in mündlicher Ueberlieferung erhalten."

in regelmäßiger Aufeinanderfolge wieder von dem eigentlichen Thema des Scheidebriefes gehandelt. —

Eine in die Augen fallende, ordnungsgemäße Reihenfolge der einzelnen Mischnah's ergiebt sich bei der Betrachtung des Traktats Baba Kama, („Ordnung" נזיקין), wo in zehn Abschnitten sowohl über den Schaden an Gegenständen durch ein Thier oder einen Brand 2c., als auch über den an Menschen oder Thieren veranlaßt, die Aufeinanderfolge theils in dem Inhalt der vorangehenden Mischnah's begründet liegt, theils als neues, unabhängiges Gesetz hingestellt ist. Auffallend erscheint nur, daß schon im ersten Abschnitt in Mischnah 4 von חמשה חמין וחמשה מועדין, d. h. von fünf Thätigkeiten beim Vieh gesprochen wird, die entweder schließen lassen auf ein „nichtstößiges" oder bereits dem Eigenthümer als stößig bekanntes, weshalb er auch „verwarnt" wurde, — während doch erst im folgenden Abschnitt in Mischnah 4 auseinandergesetzt wird, in welchem Falle man das Thier als תם oder als מועד anzusehen hat. Wir erwarten diese Bestimmung naturgemäß entweder vor oder unmittelbar nach der Mischnah von חמשה חמין. Allein diese Begriffe von תם und מועד konnten wohl in der früheren Mischnah anticipirt werden, weil sie im Grunde auch schon aus Exod. 21, 28 und 29 zu verstehen sind und man hierauf gestützt, die bei ihnen anzuwendenden Gesetze wohl begreifen kann. Dagegen zeigt die 4. Mischnah im zweiten Abschnitt, daß das Vieh als „stößig" nur betrachtet werden kann, wenn der Besitzer nach den jedesmaligen Stößen verwarnt wurde, — ein Gesetz, das nur besprochen werden konnte, nachdem vorher von den verschiedenen Arten des Stoßens oder überhaupt des Schädigens gehandelt wurde. — Ebenso abnorm erschien schon den alten Commentatoren Bertinoro und Lip. Heller die Aufeinanderfolge der Mischnah's des Traktat's Kelim (in der „Ordnung" טהרות), wo der Ordnung nach von den verschiedenen Arten der Unreinheit gesprochen wird und in der 6. Mischnah grade vom Gegentheil, der Heiligkeit, verhandelt wird, — was eben seinen Grund darin hat, daß anknüpfend an die früher angegebenen Stufen und Grade der Unreinheit auch von denen, welche die Heiligkeit an sich tragen, diskutirt wird. Es lag dies eben mit im Plane und der Absicht des Redacteurs, daß er in den Mischnah's vom Allgemeinen ausgehend, Specialitäten, sie

mochten zu dem eigentlichen Thema streng hineingehören oder durch die Aehnlichkeit des Falles besprochen zu werden verdienen, grade an der Stelle anbrachte, wo sie äußerlich betrachtet, nicht hingehören, aber im Grunde als beiläufiges Memorandum, welches immer in dem früher Besprochenen oder Angedeuteten seinen Grund hat, angesehen werden können.

Der Septuagintal-Codex des Ulfilas.

Von Dr. A. Kisch.

Zweiter Artikel.

Das Nehemia-Fragment.

Derselbe Codex Palimps., der uns das Esra-Stück erhalten hat, enthält auch die Uebersetzung von **Neh. V**, v. 13 (von den Worten: ויאמרו כל הקהל des hebr. Textes angefangen) bis incl. v. 18 desselben Kapitels; ferner von cap. VI, v. 14 von den Schlußworten „אשר היו מוראים אותי" an bis cap. VII, v. 3 ער־חם השמש.

Das Esrastück hat uns über den allgemeinen Charakter des Codex und über die Möglichkeit belehrt, aus dem Gothischen auf den griechischen Urtext zu schließen, weil die Varianten zwischen Ulfilas und unserer Septuaginta nicht aus Emendationen der späteren Gothen in Italien nach der Vulgata erklärt werden können. Dieses Moment, welches überhaupt erst die Berechtigung unserer Schlüsse auf den Septuagintal-Text des Ulfilas erweist, wird uns auch bei unseren Nehemiaversen klar werden. Hier wird uns aber eine neue Erscheinung entgegentreten, die ich nicht zu erklären wage, und die ich nur als — wie ich glaube hinlänglich erwiesenes — Faktum der weiteren Erwägung anheimstellen will.

Unsere Septuaginta ist wie an vielen, vielen anderen Stellen auch an den unseren nicht treu und übersetzt vieles unwörtlich oder scheinbar von anderen Lesearten ausgehend. Anderes übersetzt sie gar nicht. Ulfilas, der nicht nur nach der Gestaltung der Eigennamen, sondern auch nach dem ganzen Texte zu schließen, wie noch nie bestritten worden ist, aus der LXX übersetzte, giebt diese Stellen zum größten Theile mit merkwürdig genauer Anlehnung an den hebräischen Text. Woher nun die Verschiedenheit des Codex, der in der Mitte des vierten Jahrhunderts dem Ulfilas vorgelegen hat, von unseren O'-Texten. Und sollte nicht an anderen, uns nicht erhaltenen Stellen der betr. Codex unserem hebr. Texte ebenso getreu gewesen sein? Verliert die Septuaginta, wie sie uns jetzt vorliegt, nicht dadurch bedeutend an Werth für exegetische Conjecturen und Beweise gegen den mas. Text?

Doch zum Einzelnen!

Im ersten Halbverse (V, 13) ist nur zu bemerken, daß Ulf. im Widerspruche mit allen Texten auch das zweite Mal ויעש כל העם statt ויעש העם hat. Der 14. Vers beginnt im Hebräischen: גם מיתם אשר־צוה אותי להיות פחם בארץ יהודה Sept.: *Ἀπὸ ἡμέρας ἧς ἐνετείλατό μοι εἶναι εἰς ἄρχοντα αὐτῶν ἐν γῇ Ἰούδα.* **Vulg.: A die autem illa, qua praeceperat rex mihi, ut essem dux in terra Juda.** [1]) Das Wörtchen גם wird also von der O' gar nicht von der Vulgata mit **autem** übersetzt, während Ulfilas wörtlich „jah" = *καὶ*, **etiam** hat. אשר צוה אותי übersetzen die LXX passivisch, die Vulgata ergänzt das Subjekt **rex**, Ulf. giebt wieder wörtlich dem Hebr. entsprechend **ei anabauth mis, ei = qua praeceperat mihi, ut** . . . . . Das eingeschobene *αὐτῶν* der LXX übersetzt Ulf. nicht. ארתח שסתא giebt Ulf. nicht wie O' mit *Ἀρτα σασθά*, sondern mit **Antaxerxes** wieder, die Apposition המלך übersetzt Ulf. im Gegensatze zu LXX, die es ausläßt. Der letzte Theil des Verses: אני ואחי

[1]) Dem Vorwurfe, der uns von hochachtbarer Seite wurde, daß wir zu viel Gewicht auf die Vulg. legen die doch von Ulf. nicht benutzt werden konnte, können wir nur noch einmal entgegnen, daß die Möglichkeit späterer Emendationen nach der Vulg. ausgeschlossen sein muß, wenn unsere Behauptungen über den Sept.-Codex des Ulfilas stichhaltig sein sollen.

לחם הפחה לא אכלה giebt die Septuaginta mit *ἐγὼ καὶ οἱ ἀδελφοί μου βίαν αὐτῶν οὐκ ἔφαγον.* Vulgata hat: **ego et fratres mei annonas, quae ducibus debebantur, non comedimus.** Ulf. Ik jah brôthrjus meinaihlaif faura dum math leis meinis ni matidenam entſprechend einem griechiſchen Texte *ἐγὼ καὶ οἱ ἀδελφοί μου τὸν ὄρτον τῆς ἡγεμονείας* (*μου*) *οὐκ εφάγομεν*, wobei dem Ueberſetzer (um klar zu zeigen, daß er aus dem Griechiſchen überſetzte) der lapsus paſſirte das *μου* herunter auf *ἄρτον* zu beziehen. Außer dieſer Abweichung überſetzt er genau dem Hebr. entſprechende: Ich und meine Brüder das Brot meiner Statthalterſchaft nicht aßen wir (ob Ulf. *ἐφάγομεν* im Griechiſchen vor ſich hatte, oder dem germaniſchen Sprachgeiſte Rechnung trug, iſt gleichgiltig).

Vers 15: Hebr. והפחות הראשנים אשר לפני הכבידו על העם Septuaginta nichts weniger als treu und nicht ſehr verſtändlich: *Καὶ τὰς βίας τὰς πρώτας, ἃς πρὸ ἐμοῦ ἐβάρυναν ἐπ' ἀνοὺς . . . .* Vulgata: **Duces autem primi, qui fuerunt ante me, gravaverunt populum** Ulf. genau ſich dem Hebr. anſchließend: Ith (*καὶ* wird, wo es der Sinn erlaubt, oft mit ith wiedergegeben) **fauramathljos, thaei ves un faura mis kauridedun thi managein** (=*ἐπὶτὸνλαὸν.*) Ferner im halben Verſe: ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים — LXX *Καὶἐλάβοσαν παρ' αὐτῶν ἐν ἄρτοις καὶ ἐν λίνῳ ἔσχατον ἀργύριον δίδραχμα τεσσαράκοντα* Vulg.: **et acceperunt ab eis in pane et in vino et pecunia quotidie siclos quadraginta.** Beides nicht treu überſetzt, das Griechiſche ſogar nicht recht verſtändlich. Ulfilas überſetzt wieder genau dem Hebr. entſprechend: **Jah nemun at im hlaibans jah vein jah nauhthanuh** (= *ἔτι*) **silubris sikle** ʿM. (*ἀργύριους σικλοὺς* ʿM.)

Dann: גם נעריהם שלטו על העם *καὶ οἱ ἐκτετιναγμένοι αὐτῶν ἐξουσίαζονται ἐπὶ τὸνλαὸν.* Vulg. **Sedet ministri eorum depresserunt populum.** Ulf: **Jah skalkos ize** (= *καὶ τὰ παιδάρια αὐτῶν*) **fraujinodedun** (*ἐκυριεύσαν*) **thiszai managein.**

Im 16. Verſe bemerken wir, daß Ulfilas wie Septuaginta und Vulgata לא החזקתי ſtatt des maſoretiſchen החזקתי und קניתו ſtatt des hebräiſchen קניתי leſen. Außerdem bezieht Ulfilas das hebr. ובל כערי קבוצים שם על המלכה wie die Sept. zum folgenden והיהודים והסגנים als beigeordnetes Subject, während Vulg. richtig

überſetzt: Et omnes pueri mei congregati erant ad opus. Ueberdies ließ Ulfilas וכל נערי וכל הקבוצים, ſo daß ſich nach ihm der Vers geſtaltet: „Und alle meine Sklaven und Alle, die zum Werke verſammelt waren, und die Juden und die Vorſteher . . . waren an meinen Tiſch gezogen."

In dieſem folgenden Verſe läßt die Sept. והסגנים unüberſetzt, während Ulfilas jah thai fauram athljos = *καὶ οἱ ἄρχοντες*.

Zu שלחני על ergänzt Ulf. ſtatt des einfachen *ἦσαν* andnumanai vesum („an meinen Tiſch waren gezogen").

Im 18. Verſe lieſt Ulf. ähnlich wie Sept. ſtatt des Hebr. ועפרים jah gaits A. = *καὶ χίμαρος εἷς*, LXX hat *καὶ χίμαρος*.

ועם זה לחם הפחה לא בקשתי. Sept. *καὶ σὺν τούτοις ἄρτους τῆς βίας οὐκ ἐζήτησα* Vulg. Insuper et annonam ducatus mei non quaesivi. Ulf, Jah mith thaim thana hlaif (*τὸν ἄρτον*) faurathleis meinis ni sokida bis auf das hinzugefügte meinis (meiner Statthalterſchaft") buchſtäblich dem Hebräiſchen entſprechend.

כי ככדה העברה על העם LXX: *ὅτι βαρεῖα ἡ δουλεία ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον*. Vulg. Valde enim attenuatus erat populus Ulf.: In thize ei ni kauridedjau tho managein in thaim vaurstram *ἵνα μὴ βαρύνδῃ ὀέργος ἐπὶ τῷ λαῷ*. Die Worte עברה und אל העם ſind alſo richtig geleſen.

Das nächſte Blatt des mailänder Palimpſeſtes beginnt mit dem vierzehnten Verſe des ſechſten Kapitels und iſt an bemerkenswerthen Varianten nicht ſo reich, als das vorhergehende Stück. Mittheilenswerth ſchienen uns folgende Abweichungen von den übrigen Texten:

VI. Kap. Vers 15 haben LXX und Vulg. und ebenſo Ulf. לאלול ſtatt des einfachen לאלול des hebr. Textes.

v. 16. ויפלו מאד בעיניהם überſetzt Vulg. entſprechend et conciderent inter semet ipsos. LXX *καὶ ἐπέπεσε φόβος σφόδρα ἐνὸφθαλμοῖς ἀυτῶν*. Ulf. jah atdraus agis in ausona ize abrabe („Und es fiel Furcht in ihre Ohren ſehr"), er hat alſo — im Gegenſatze zu Vulg. — מאד und mit der Septuaginta ein Wort Furcht. Statt in ihre Augen in „ihre Ohren" iſt wohl verſchrieben.

In dem nun folgenden VII. Kapitel iſt im erſten Verſe zu bemerken, daß Ulf. wie Septuaginta ויפקדו wie es im Hebr.

ist, passivisch haben, während Vulg. **et recensui** janctores hat.

Im zweiten Verse giebt die Sept. das שר הבירה על ירושלם mit *ἄρχοντι τῆς βιρὰ ἐν Ἱερουσαλὴμ* wieder, läßt also das hebr. בירה unübersetzt. Vulgata: **principi domus de Jerusalem.** Ulf. übersetzt alles und genau: **fauramathlja baurgs Jerusalemis** („Vorsteher der Burg von Jerusalem"). In der Mitte des folgenden Verses bricht das Nehemia-Stück ab, um bis auf einen halben Psalmvers und einige Zahlen aus der Genesis die ganzen Reste der alttestamentlichen gothischen Bibelübersetzung zu beschließen. Indem wir uns die Betrachtung der Zitate im N. T. und die Zahlen der Genesis für eine spätere Betrachtung vorbehalten, dürfen wir wohl nach den skizzenhaften Vergleichungen im Vorgehenden behaupten, daß dem Ulf. bei der Uebersetzung der Bücher Esra — Nehemia eine von der unseren verschiedene, dem hebräischen Texte treuere Septuaginta (oder andere griechische Uebersetzung?) vorgelegen hat, und daß die Exegese es lebhaft bedauern muß, daß uns von dieser aus dem vierten Jahrhunderte stammenden Uebersetzung nur so traurige Reste erhalten sind.

Alte aramäische Poesien zum Vortrage des Haphtara-Targum.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Der in der synagogalen Poesie zu allen Zeiten mehr oder weniger heimische Gebrauch der aramäischen Mundart führt seinen Ursprung bis auf die Zeit zurück, wo das Aramäische noch Volkssprache war und zur Verdolmetschung der heiligen Schrift verwendet wurde. Zunz (Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 21 f) hat 16 aramäische Stücke angeführt, „die unmittelbar aus Midrasch und Targum in die Synagogenpoesie übergangen sind. Diese Stücke, von denen einige sehr poetisch, andere auch schon alphabetisch sind, schließen sich als agadische Illustrationen den Thoralektionen des Passah- oder Wochenfestes oder auch der Purim-Lection an. Wir können sie als unmittelbares Erzeugniß der Targumliteratur, also als Werk der schöpferischen Meturgemanim ansehen. Aber auch später, als das Targum eine gewisse Canonicität erlangt hatte, und die Metargemanim nur vorlesen dürften, ohne es selbstständig weiter zu bilden, erhielt sich jener Zweig der gottesdienstlichen Dichtung, wenn auch in sehr beengtem Kreise. Denn die armäischen Vorträge hörten mit der Zeit auf, einen Theil des Gottesdienstes zu bilden, und nur für einzelne Hefte hat sich hie und da etwas davon erhalten. Das römische Machsor [1]) giebt noch zu den vier Passah- und den zwei Schebuot-Festtagen die aramäische Version der betreffenden Haftara's.[2]) Jede wird eingeleitet von der Formel:

---

1) Gedruckt in Bologna 1540.

2) In Meliana war es noch im 15 Jhdr. üblich, die Haft. der beiden Feste aramäisch vorzutragen Respp. des R. Simeon b. Zemach III. 28a. Nr. 121 (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 410.) Im Ritus von Tripolis findet sich noch für den 7. Tag des Passah Haftara-Targum (Riten S. 53) in dem von Maroco für das Thorafest (eb) im griechischen Ritus für das Passah-Fest. (eb. S. 81).

תרגום אמיר דאתמר עלידי יהושע (יהוקאל, שמואל, ישעיה, נחזקאל, נביאה (bez. רחבקוק) und geſchloſſen mit der Formel: על דא יתברך וישתבח שמא דאלהא רבא וקדישא לעלם ולעלמי עלמיא. Dieſe ſtereotypen Formeln ſind jedoch nur die letzten Reſte einer ganzen Reihe von Poeſien, welche beſtimmt waren, das Haftara-Targum einzuleiten und zu ſchließen. Einzelne dieſer Poeſien ſind ſchon bekannte. Zunz, (Die Riten des ſynag. Gottesdienſtes S. 53) erwähnt einen aramäiſchen Reſchut für das Haftara-Targum des ſiebenten Paſſah-Tages im Ritus von Tripolis, ſo wie eine aramäiſche Introduktion zu gleichem Zwecke im griechiſchen Ritus (ebend. S. 81). Drei ſolcher Introduktionen konnte Zunz auch näher beſprechen (Literaturgeſch. der ſ. P. S. 79 f.): eine aus dem Ritus Fas und zwei aus der altfranzöſiſchen Synagogendichtung. In der letzteren hatten die fraglichen Introduktionen ſich auch am längſten erhalten, ſowie in weiteſtem Umfange. Nicht nur für die großen Feſttage [1]) gab es für den Ueberſetzer eine poetiſche Introd. nebſt einem aramäiſchen Schlußhymnus (Riten S. 61 f.), ſondern auch zu den gewöhnlichen Sabbat-Haftaren gab es „eine Eröffnung und einen Schluß, beides aramäiſch“ (eb. S. 60). Indeſſen iſt auch durch Zunz' Mittheilungen in Inhalt und Compoſition dieſer Poeſien kein Einblick geſtattet.

Es muß daher nur willkommen ſein, wenn am Schluſſe des nunmehr edirten Codex Reuchlinianus [2]) uns nicht nur ein einzelnes Muſter dieſer Gattung geboten wird, ſondern eine ganze Sammlung von verſchiedenen Verfaſſern, gewiſſermaßen zur Auswahl an dem Schluß des Prophetentargum hingeſchrieben. Schon dieſer Vollſtändigkeit wegen iſt das im J. 1105 geſchriebene Rituale zum Haftara-Targum weiterer Kenntnißnahme würdig, beſonders da ſich für einige mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit auch der Verfaſſer eruiren läßt. Daß wir die Dichter unter den alten Poetanim zu ſuchen haben, iſt aus der genannten Jahreszahl, in welcher die kleine Sammlung geſchrieben wurde, erſichtlich. Letztere ſelbſt leitet der Abſchreiber, Serach bar Jehuda mit folgenden Verszeilen ein:

1) Auf das Haftara-Targum dieſer Feſte ſcheint ſich zu beziehen, was im Taſſaphot Megilla 24a s. v. ובזבח erwähnt wird.

2) Prophetae Chaldaice ed. Paulus de Lagarde. Lipsiae 1872. S. 490 f.

בשם עוטה כמלחרה אורה
אחרוט וגם אסדורה
רשויות קודם הפטרה

Im erſten Stücke wendet ſich der Vortragende mit ſeiner Bitte um „Erlaubniß“ erſt an Gott, dann an die „in dieſem Gotteshauſe Verſammelten“, wünſcht ſeinen Zuhörern, zum Lohne für ihre Theilnahme am Gottesdienſte Theil zu haben an den Freuden des Meſſiasreiches. Mit einem Lobe Gottes geht er dann auf Jonathan über, den von Gott mit beſonderer Weisheit zur Ueberſetzung der Propheten Ausgeſtatteten.

Die 26 Verszeilen zeigen akroſtichiſch das Alphabet und zum Schluß den Namen יוסף. Nun das Gedicht ſelbſt:

אנקוט בריש הרמני מקמי רחמנא
בחר הכי ממרנא ורבננא
גרסי קראה מהניהא ואולפנא
די כנוף בבי כנישתא דנא
היכמא דאיזדמנתון הכא עידנא
קריתון וצליתון וצייתיתון למיתי [1] הורגמנא
זכאין כן תהוון אתון ואנא
וחדויי בירושלם קרתא מהימנא
טרודי מקמן בעלי דבבנא
ידוהי לשכללא בביה מקדשנא
כמבין לצייורי כפורתא וארונא
לאצנעה ביה תרין לוחי אבנא
מדכחא לאקונוי לאסקא קרבנא
ניכסת קודשין ואומרין בני שנא
סיפרא וספרי לחדתא ולשננא
עם זרובבל ודוד משיחנא
פחורא דלויתן ניחמי כולנא
צוואריה למטען מושכיה לטללנא
קמיעי ענק בחדוה לצוראנא
רבו והושבחן למיתן לאלהנא
שמיה דקודשא דחילא וחסינא
תדיר לאודניי ולשבוחי כד חזי לנא
יהא שמיה מברך בשמי שמיא
ובארעא דישראל בנויא בחיריא

1) Lies: למילי.

סוכלתו אפיש ליושתן רב חכימיא
פירש תורגמן לכל מיליא ולכל נבייא [1]
אמיר [2] דיהאמיר בנבואה
על ידי פלוני נבייא כמא דפרש
יונתן בר עזיאל
וכדו הוה פריש
ואמר

Der Schlußſatz von אמיר an iſt, wie ſchon aus dem פלוני hervorgeht, eine Formel und findet ſich auch, in dem mit איסב רשות מכולכן beginnenden und mit כמא דמליל לכן ſchließenden Haftara-Reſchut des Machſor Vitrej (Literaturg. S. 79). Das von Fas hatte eine etwas abweichende Formel. — Die des römiſchen Ritus iſt eine Kürzung unſerer Formel. — Der Verfaſſer, Joſeph, iſt vielleicht jener alte Joſeph (bei Zunz, Literaturg. S. 92), von dem eine Sulath zu Succoth bekannt iſt. Es iſt bemerkenswerth, daß von einem Joſeph auch ein aramäiſches Gedicht bekannt iſt. (eb. S. 569 Nr. 16).

Im zweiten Stücke bittet der Dichter — er zeichnet ſich akroſtichiſch אברהם כהן חי אמן — die Verſammelten um Verzeihung, daß er, obwohl jung und ungelehrt, es wage, von Greiſen und Gelehrten Metargeman zu ſein. Dann erfleht er geneigtes Gehör für die Worte des großen Schriftgelehrten Jonathan.

אפתח פומי כשבחא דמרי רשמייא
ברשותכן רברבייא וזעירייא
רזיבא אנא חוטר בחברייא
הא אתון קחמי קטורי [3] חכימיא
מתורגמן לא יאוי אפי סבייא
כווותי דערע בדרדקייא

---

[1]) Hier ſchließt das Gedicht. Es iſt identiſch mit dem von Zunz unter den Gedichten von Verfaſſern, deren Namen allen bekannt iſt, angeführten „Nr. 11 (Joſeph) אנקט בריש הדמנא aram. Reſchut zur Haftara, Reim נא endigt פיכש מילייא דכל נבאיי (cod. Paris suppl. 139)" Literaturgeſch. der Syn. Poeſie S. 569 — תורגמן, das ohnedies ſtört, iſt alſo Gloſſe.

[2]) אמיר iſt wohl ſ. v. a. אימר Spruch, Rede; ſ. Levy, Lexicon I, 38a.

[3]) Gewiß zuſammen zu leſen: קומיקטורי, woraus mit Einſchiebung von ר das bekannte קומוקרטור, = κοσμοκράτως leicht zu erkennen; hier eine ſtark hyperboliſche Bezeichnung der die Welt des Wiſſens beherrſchenden Weiſen.

הכדין בעינא מינכון בחירייא
נאה לכון דיסברנן לי אפייא
ידענא דלא דאיקנא במיליא
חומרי וקולי למפשר ולאחוויא
יהון לרעוא כל אמריא
דאמינא קרמיכון רחומייא
מילתא דפרש יהונתן רב כפרייא
נבואתא דאיתנבי פלי נבייא

Von dieſem Stücke läßt ſich der Verfaſſer ſchon mit größerer Wahrſcheinlichkeit ermitteln. Unter jene alten Poetanim, zu denen der oben erwähnte Joſeph gehört, zählt auch ein Abraham mit ſieben Stücken. Von dieſen illuſtrirt eine als Sulat für das Wochenfeſt die Haftara Habaccuc; die andere iſt ein Reſchut zum Moſeslied für Peſach und beginnt: אפתח פומי בתושבחתא, alſo faſt ganz ſo wie unſer Reſchut.[1]) Das iſt Grund genug, dieſen Abraham mit unſerm Abraham Hacohen für Einen zu halten. — Indeſſen es iſt nicht unmöglich, daß es Abraham b. Jehuda Hacohen (geſt. 1060 in Mainz) iſt, von dem jedoch nur ein Maarib für das Wochenfeſt bekannt iſt.[2]) An Abraham b. Iſak Hacohen, den Verfaſſer eines Joſer und Ofan für den Chanucaſabbath[3]) iſt nicht zu denken, da er jünger als der erſte Kreuzzug iſt. Endlich darf nicht unbemerkt bleiben, daß die beiden zuletzt genannten Abraham ihrem Namen חזק beifügen, nicht יחי. —

Das dritte Stück iſt zum größern Theile ein Preis Gottes; der zweite Theil iſt eine beſcheidene Bitte, den Propheten vor den gelehrten Zuhörern erklären zu dürfen, wie es der Vortragende von Weiſen gelernt hatte.

מהרמון גיברא ונצחן קרבייא
רב על כל רברבין ומרי מלכיא
שמשין דמשמשין קדמוהי אלף אלפיא
מקלסין לשמיה ביממא ובלליא
ליח אלהא בר מיניה בארעא ובשמיא
מקדים חיובא עד לא חיבייא

---

[1]) Zunz, Literaturg. S. 89 f.
[2]) eb. S. 152.
[3]) eb. S. 153 f.

מעיקרא דחדי אנשא שמין מיחיא[1]
והרמניה אסב לפרשא קדמיכון דבמיא
ואנא לא כחכמתא די איתי בי מכל חייא
אלהין לפום זעירות שכל דאלפוני חכימיא
והוא דיהיב חכמתא לחכימיא
יאלף לי למימר פשר מיליא
נבואה דאיתנבי פלי׳ נבייא

Lagarde nimmt mit Recht an, daß mit Herbeiziehung des ג von גיברא dieses Stück als Akrostichon: גרשם bietet. Es liegt kein zwingender Umstand vor, diesen Gerschom für einen der als Piutdichter vorkommenden Gerschom's anzunehmen.

Die vierte Introduktion ist der zweiten, abgesehen von dem gleichen Reime im Hervorheben der eigenen Geringfügigkeit und Jugend[2]) ähnlich. Jonathan wird in ihr nicht genannt. Vielleicht ist, wie Lagarde vermuthet, der Name שמעון in der ersten Zeile angedeutet:

שמעו שותאי רברביא זוטריא
דאתן לצלאה בהדין כניסיא
לא בגסות ולא בטרוניא[3])
פתחיה פומא קדמיכון אמרכליא
מריש הרמנא נסיבית מחכימיא
והדר[4]) שריתי לתרגומי בנביאיא
וחכמא דתרגים רב חכימיא
יונתן מתורגמן ומגן ספריא
חכמתא אשיף מכל תלמידיא
מנדעא וסוכלתנו מן חבריא
זוטר ברם אנא ורביא

---

1) plene geschrieben für מחיא = hebr. מחיה s. v. a. מזון.

2) Einer solchen Wendung bedient sich auch R. Meir b. Isak oder „Nehorai" in seiner oben schon erwähnten Introduktion אילו פומי נינו. Sie lautet bei ihm: פעום אנא זעיר ליומי צבית הכא לתרגומי קלי ארים לבסומי. Das Wort פעום ist des Akrostichon wegen gewählt, scheint also nicht auf sehr große Jugend, wie Zunz (Literaturg. S. 160) annimmt, hinzuweisen.

3) τυραννία Vgl. den talmudischen Satz: אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו (Aboda sara 3a) Gott verfährt nicht tyrannisch mit seinen Geschöpfen.

4) Das ursprünglich adverbial gebrauchte Zeitwort הדר = hebr. חזר, welches schließlich ganz Adverbium wurde, findet sich in diesem Sinne nur im bab. Talmud.

ולא דאיקנא במיליהון דרבנייא
קדמיכון אשכח סבר אפייא
כד אישרי לתרגומי מילייא
דאיתאמרו בנבואה מן שמייא
על ידוי דפל׳ נבייא

Auf dieses ziemlich prosaische Poëm folgte eines, das sich auch dichterischer Vorzüge rühmen kann. Dasselbe ist alphabetisch und nennt als Verfasser שלמה. Es ist dies, wie mit viel Recht zu vermuthen ist, der alte Synagogaldichter Schelomo hababli. Auf ihn weisen hin: der starke Gebrauch von targumischen und talmudischen Ausdrücken, der in seinen Stücken auffält, ihn also als hervorragenden Kenner des Targums, vielleicht gar als Meturgeman kennzeichnet, — denn das Metrum unserer Introduktion (Verszeile zu fünf Wörtern, welches auch in seiner Aboda אדרת תלבשת und in der Sulah אחשבה לדעת angewendet erscheint. [1]) Sonst ist zu bemerken, daß dieses Stück auch inhaltlich von den bisherigen absticht, indem es nicht nach der Schablone gemacht ist, sondern Schilderungen von Gottes Macht und Weisheit bietet. Vielleicht nahm Nehorai es sich bei seiner bekannten Schabuot-Introduktion אקדמות מלין zum Muster, die auch formell unserm Gedicht ähnlich ist, indem die Verszeile fünf Worte hat.

אזול איסב הרמון ממרי עלמא
ברי כל דאיכא במישרא וברומא
גליין קדמוי טמירן דתותי תהומא
דעיץ עילויהון כל טורא וגלימא
הוא אלהא דשליט בארעא ובימא
ולית בר מיניה באנגלי מרומא
זוד יהיב לכל מרי נישמא
חכמתא ומנדעא לדילהון חויא לאחכמא
טורני כל לישן ועם ואומא
יתחשבון כלא קדמוי והויין ללמא
כולא סביל באדרעיה תתא ורומא
ליה מתחשבא כקמיע זוטרא רשימא
מהרמניה אשרי לישן ואפתח פומא

---

1) Zunz, Literaturgeschichte S. 101—104.

נבואת עבדיה לתרוצי בשוחא תירגומא
סוף מיליא איסב מילכא וטעמא
עתודי מרשוחכון על איסטוונא דקיימא
פשר אפטרתא לתרגומי ורזין לפרסומא
ציתו וקבילו אולפן ומנדעא וחכמא
קודשא דמדוריה לעיל בשמיו מרומא
רעותי ישלם מלגמגומי דילי פמא[1]
שוחי ישלם בקולמו ספרא כשמא
חנוי וחווי קדמיכון פסוקא רשימא
שפר מיליי פשר אחוויה תרגומא
לנא היך תרגים יונתן חכימא
מה דאיתגבי פלי נבייא בנומא[2]
היכדין אישרי לתרגומי דנן יומא

Schließlich ſei bemerkt, daß das 1., 2., 3., 4. dieſer Stücke zum Schluſſe das Wort הורן hat, als Hinüberleitung zum folgenden. Die in der Reſchutſammlung noch folgenden Stücke ſind in ungebundener Rede, und gehörten an den Schluß der Haphtara-Verſion. Das erſte (Nr. VI.) iſt ein Hymnus auf Jonathan:

טב לך יונתן בר עזיאל דאיתרעי בך מרי עלמא מכל חברך תלמידי הלל סבא וקבלתא אולפן מן פום חגי זכריה מלאכי לתרגומי כל מיליהון דנביאיא דאיתנביאו מן יהושע משמשניה דמשה עד מלאכי כהנא רבא וכדו תרגים ואמר בספרא דנבואת פלי באפטרתא דעיניין יומא פלי כמא דאתקינו רבני סנהדרין למיקרי בספר אורייתא ולאפטורי בנביאיא.

Die letzten zwei haben ſchon den Ton einer Benediktions-Formel; ſie lauten:

Nr. VII.

על דא יתבריך וישתבח שמיה דמרי כולא דאיתרעי בנבייא צדיקיא ויהב לנא פיתגמי אורייתא על ידי משה רבנא לשבוחי ולבריכי בריך שמיה דקודשא בריך הוא ואמרו אמן.

Nr. VIII.

בגין כן מחייבונן למיתן ברכתא ברישא ובסופא דאיתרעי בנא מן כל עממיא אימיא ולישניא ויהב לן אורייתא על ידי משה ריש נביא (lies: נביא) למיעסק בה יומם (יומם l.) ולילי מטול למצלח בעלמא[3] ולמחסן

[1]) ſ. u. a. פומא דילי mein Mund; es iſt dies eine durch den Reimzwang herbeigeführte Umſtellung, wie ſie ähnlich in den von Zunz (Lit. S. 642 f.) aufgezählten Genetivumſtellungen vorliegt.

[2]) Etwa = נאומא, Prophetenſpruch, aramäiſirt aus נאם?

[3]) Einzuſchieben: הדין.

על מא דאתי ובהרגתי אוקים לן נביא לאוכחאתן ולמכשרא לנא נחומתא יהא שמיה מברך לעלמו עלמין ואמרו אמן.

Aus dieſen größern Schlußformeln hat ſich die kleine, oben erwähnte, des römiſchen Ritus erhalten. Die Formel des Machſor Vitry beginnt על דא יתברך וישתבח und endigt בריך שמיה דקודשא בריך הוא ואמרו אמן. — Im Ritus von Faß war eine ganz abweichende; ſie beginnt הוא אלהנא דעבד מעלמא נסין und endigt לעלם ולעלמי עלמיא שמיה יתברך (Zunz, Literatur S. 7, 9).

Notiz.

In der Einleitung zu Seder Tenaim W'amoraim, welches in der Feſtſchrift zu Ehren des hochverehrten Herrn Director Dr. Frankel vom Lehrercollegium des Seminars nach einer Günzburgiſchen Handſchrift veröffentlicht wurde, fordert Herr Profeſſor Dr. Graetz zu einer Vergleichung dieſes Textes mit dem von Luzzato in Kerem Chemed 4 gegebenen auf, um die noch dunkel gebliebenen Puncte aufzuhellen.

Dieſer Aufforderung unſeres hochgeſchätzten Lehrers nachkommend, machten wir uns an die Vergleichung der genannten Texte. Da fiel uns vor Allem die ſchwierige Stelle auf אמר ר' ירמיה בנו של ועידא בן חשעה nach der Günzburg'ſchen Handſchrift אבות לשבעה נשיאים wofür die Luzzatoſche Edition ור' ירמיה בנו של ר' זוטרא (ועירא) בן ט אבל לד' י נשיאים hat.

Bei der weiteren Vergleichung der Erklärung dieſes Paſſus von Rappaport (K. Ch. a. a. O.) und Graetz (Einleitung XVIII) ſtellt ſich die erſtere als äußerſt gezwungen heraus, während letztere durch Einfachheit ſich auszeichnet, ſo daß man auf den erſten Blick ſie als die zutreffendſte zu betrachten geneigt iſt.

Näher betrachtet, zeigt ſich die allzugroße Einfachheit als

Schwierigkeit. Was soll das für ein mnemotechnisches Mittel sein, um die Reihe der Patriarchen besser im Gedächtnisse zu behalten? Das ist doch selbstverständlich, daß der Erste, der zu einer Würde gelangt, keinen Vater mit gleicher Würde hatte! Es könnte allenfalls den Sinn haben, daß sämmtliche Patriarchen von Vater auf Sohn einander folgten, was doch einfacher und verständlicher ausgedrückt werden konnte. Ferner ist man nach Graetz wie nach Rappoport auch gezwungen anzunehmen, dieser Passus befinde sich nicht an der rechten Stelle, denn von Hillel bis R. Jehuda II. sind nur 9 Patriarchen, Hillel mitgezählt.

Ich hoffe, daß mein hochverehrter Lehrer seine Erklärung zu Gunsten der folgenden zurückziehen wird, nach welcher der Satz ein wirkliches mnemotechnisches Mittel enthält und an richtiger Stelle steht.

Vergleichen wir zunächst die Texte, so ergiebt sich als ursprüngliche Lesart folgende: בן ט׳ אבות לארבעה (ד׳) נשיאים.

Die Luzzato'sche Edition hat לד׳ richtig erhalten. Ein Leser, der das nicht verstand, hat י als Verschlimmlassung dazu geschrieben. Im M. Vitry ist aus ד durch Verkürzung des Querstriches ו geworden und in der Günzburg'schen ist aus ארבעה geworden שבעה, in der Halberstammschen aus ד ein י. Alle diese Aenderungen wurden vorgenommen, weil man ארבעה nicht erklären konnte. Der Sinn ist aber ganz einfach. R. Jirmiah, Schüler des R. Seira, überliefert im Namen seines Lehrers, welcher unter R. Juda II. lebte, (vgl. Frankel Einleitung in den jers. Talm. s. v.), es muß wohl heißen ר׳ ירמיה משמו של זעירא eine mnemotechnische Regel, um Zahl und die Namen der Patriarchen im Gedächtniß zu behalten. Es gab bis zu seiner Zeit neun Patriarchen von Vater auf Sohn, aber sie hatten nur vier verschiedene Namen a) Hillel, b) 3 Simeon, c) 3 Gamaliel, d) 2 Juda. So steht dieser Satz an der richtigen Stelle. Zum leichteren Behalten der Namen der Fürsten hat man im 3ten Amoräergeschlecht eine bestimmte Ordnung aufgestellt ורבותינו כך כוללין אותו. R. Seira hat noch ein anderes mnemotechnisches Mittel aufgestellt, welches kurz Zahl der Personen und Zahl der Namen zusammenfaßt.

Dr. Zuckermandel.

Recensionen.

Professor S. D. Luzzatto's Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Talmud Babli. Herausgegeben von Dr. M. S. Krüger. Breslau 1873. H. Skutsch, Verlagsbuchhandlung. XIII, 123 S. 8°.

Ein eigener Stern hat über dem aramäischen Sprachzweige gewaltet. Während die Aramäer zuerst unter den Stammesgenossen sich zu politischem und Cultur-Einflusse in Vorderasien emporrangen, der mehr oder weniger fast durch das ganze Alterthum sich behauptete, ist von einer nationalen Literatur derselben der Nachwelt keine Spur geblieben; und während noch heute eine glänzende Poesie ihren Schimmer auf die heidnische Zeit des zweiten semitischen Hauptvolkes, der Araber wirft, kündet kein Lied und keine in der Volkssprache abgefaßte Sage von den ruhmvollen Tagen des uralten Damaskus. Die Ursachen dieser Erscheinung zu entwickeln, ist hier nicht der Ort. Genug, erst unter den Händen eines andern Volkes und als Dienerin des israelitischen Gottesglaubens verjüngte sich das rauhe, nordsemitische Idiom und wurde das Mittel der mannigfaltigsten literarischen Thätigkeit, zu welcher dann die reiche Literatur der syrischen Kirchenväter als Seitenstück hinzukam. Ein Jahrtausend hindurch war Aramäisch die herrschende Sprache des jüdischen Volkes und des jüdischen Schriftthums und als Denkmäler dieser Herrschaft stehen besonders die nach vielen Seiten unvergleichlichen Werke der Targumisten und Talmudlehrer da. Schon der lange Zeitraum, der von den aramäischen Aufzeichnungen Esra's bis zum Abschluß des Talmud verfloß, beweist, welche reiche Fundgrube diese Literatur für die Erkenntniß des aramäischen Idioms bildet. Aber die Wissenschaft hat dieselbe verhältnißmäßig nur in geringem Maße ausgebeutet und die auf lokalem Verhältnisse beruhenden dialectischen Verschiedenheiten in den Targumim und Talmuden harren noch der tiefergehenden grammatischen Untersuchung. Zum Theil ist

es der Inhalt der betreffenden Werke, welcher nichtjüdischen Gelehrten die Forschung erschwerte, und einem Manne, wie Luzzatto, dem Unvergeßlichen, war es vorbehalten, auch hier, wie in den Forschungen über Onkelos, die Bahn zu brechen und mit der in vorliegendem Werk gebotene Abhandlung über die Sprache des bab. Talmuds als Fundament für fernere Arbeiten auf diesem Gebete zu legen. Daß er selbst seine Arbeit nur als Anfang betrachtet wissen wollte, zeigen seine eigenen Worte im Vorwort: „Meine Arbeit über die Sprache des Talmud wird beträchtlich erweitert und vervollkommnet werden können, da ich nicht derselben all' die Zeit widmen konnte, welche die Ausbeutung von zwölf großen Foliobänden erfordert haben würde." Trotzdem ist von den Problemen, die hier zu lösen sind, keines unberührt gelassen, und ward auch in der Verhandlung des Stoffes keine streng wissenschaftliche Anordnung beobachtet, namentlich die Wortbildungslehre nicht genügend von der Syntax geschieden, so hat dies in dem praktischen Zwecke der Abhandlung seinen Grund, und jedes Capitel gewährt in bündigen Regeln und treffenden Bemerkungen reiche Fülle der Belehrung und Anregung. Werthvoll sind hierbei die Nachweisungen, daß Formen, die von den sonst gebräuchlichen auffallend abweichen, palästinischen Autoren angehören und deshalb dem targumischen Dialekte näher stehen; so das Promonimalsuffix והי in רגלוהי דבר נש (Succa 53), das Wort ביר statt בר, Sohn in דין גרמא דעשיראה ביה. (Berachot 5 b). Letzterer Ausspruch, sowie der vorige, R. Jochanan angehörig, hat auch das Demonstrativum דין, was auch nur in pal. Sätzen vorkommt (s. § 47). Dasselbe gilt von אנת שלמה für את (Schabbah 30). — Ebenso macht L. stets auf die schon von R. Ascher (zu Nedarim 2b) bemerkten sprachlichen Unterschiede der Traktate Nedarim und Nasir aufmerksam (Vergl. §§ 2 d; 38; 47; 48).

Mit besonderer Vorliebe werden die präfixen Partikeln, denen das zweite Kapitel gewidmet ist, die Adverbien uud Präpositionen (cap. 8 und 9) erklärt, oft, wie es von L. zu erwarten ist, originell und gelungen. So leitete er כדי von כדהוא ab, was dem neuhebräischen מה שהוא od. משהו entspricht und „was es auch sei, wie es auch sei, d. h. Geringfügigkeit, Kleinigkeit bedeutet, was in allen Stellen anwendbar ist. „In אמר רבא

(Mez. 2 b u. a.) ואמרי לח כדי bedeutet es: einige ſagten jenen Ausſpruch im Namen R.'s und andere ſagten ihn blos, ſowie er an und für ſich lautet, ohne den Namen irgend eines Autors dabei zu nennen" (S. 100). Für das ſchwierige איז wird die Vermuthung aufgeſtellt, es ſei apocopirt aus dem Imperativ איזל (vgl. Eſra 5, 15), eigentlich „gehe" als Ausdruck der Aufmunterung auf, wohlan! etwa wie das franz. allons! Eine italieniſche Analogie (sta dicendo) wird für das ſo häufig vor das Verbum geſetzte קא, ק = קאים, קאי angeführt. — Außer dieſen und vielen andern Einzelnheiten erhält man durch die von Belegſtellen begleiteten Regeln und Paradigmen ein Bild des bab.-talmudiſchen Idioms, als deſſen Hauptcharakterzeichen „Streben nach äußerſter Verkürzung der Wörter" in den einleitenden Bemerkungen nachgewieſen wird. Und ſo durfte L. im Vorworte mit Recht der Meinung Rénan's entgegentreten, welcher die talmudiſche Sprache als der Dunkelheit und Willkür verfallen anſieht (in Histoire générale des langues sémitiqueo S. 228) und behauptet, ihre grammatiſchen Formen entzögen ſich aller Analogie. Bei dieſer Gelegenheit werden auch die übrigen Angriffe R.'s auf Styl und Sprachmengerei des Talmud abgewieſen.

Mit Abſicht haben wir über die zweite, größere Hälfte des von S. Krüger herausgegebenen Werkes zuerſt referirt. Denn wie klar, vollſtändig und exakt auch der bibliſche Chaldäismus in der erſten Abhandlung behandelt iſt, bietet ſie der Natur der Sache nach weniger Neues, als jene. Indeſſen bekämpft Luzatto auch manche Anſicht der frühern Grammatiker, ſo die Annahme eines Ittaphal (§ 46; 85). דכן nach Fürſt (Lehrbuch § 196) Plural von דֵּךְ, hält er wahrſcheinlich richtiger f. sing. und entſtanden aus דך־דין, wie ja ſolche zuſammengeſetzte Demonſtrativfürwörter nicht ſelten ſind. Beſonders eingehende Darſtellung wird auch hier den Partikeln und Adverbien zu Theil, deren einige neue Erklärungen zu Theil werden. — Hervorzuheben ſind noch zwei Bemerkungen, welche ſich gegen die traditionell übliche Leſung der Worte Kerî קרי und Gelûtha גלותא kehren. Erſteres muß kerê als part. pass. letzteres Gâlûthâ [1]) ausgeſprochen werden.

1) Wirklich findet ſich bei den arabiſchen Schriftſtellern ſtets גאם גאלות für Enclarch (vgl. Kerzwini II, 203), ſo daß damals Rêsch Gâlûlha die übliche Ausſprache geweſen ſein muß.

Beide grammatiſchen Umriſſe bilden in ihrer präciſen, nichts Weſentliches auslaſſenden Darſtellung ein beſonders für den Schulgebrauch ſich empfehlendes Hilfsmittel zur Einführung in das Studium der bibliſch-aramäiſchen Schriften und des babyloniſchen Talmuds. Der Herausgeber, welchem außer der Ueberſetzung auch manche ſchätzenswerthe Note zu danken iſt, beabſichtigt auch, eine talmudiſche Chreſtomathie als Vervollſtändigung nachfolgen zu laſſen. Vorliegendem Buche iſt als Anfang ein Stück aus Daniel, mit Anmerkungen verſehen, beigegeben. In der Correctur des ſonſt ſplendid ausgeſtatteten Buches wäre größere Vorſicht nöthig geweſen. S. 6 (§ 15) iſt ſtatt wirklichen zu leſen: weiblichen; S. 58 (§ 13) fehlt das Wort אנא und S. 86 Anm. muß für סגיא emendirt werden סניא.

Dr. W. B.

Der Segen Moſe's von Wilhelm Volck, Profeſſor der ſemitiſchen Sprachen bei der theolog. Facultät der Univerſität ꝛc. ꝛc. Erlangen 1873.

Es iſt ein unverkennbares Hauptmerkmal der neuern Bibelkritik, einzelnen Partieen der heiligen Schrift, ſchon wenn ihr äußeres Gewand für die Zeit nicht zu paſſen ſcheint, welcher ſie nach ihrer Stellung und Ordnung in der Bibel oder nach eigens ihnen vorangehenden Ueberſchriften angehören ſollen, ein Alter zu geben, wie es dem jedesmaligen Kritiker, der nicht ſelten ſeinen Scharfſinn und Witz dabei möglichſt an den Tag zu legen ſucht, zuſagt, ohne ſich mit dem wahren Inhalt und der Möglichkeit der Echtheit allzuſehr abzumühen. Zuweilen genügt ſogar ein augenblicklicher Einfall, eine zufällig entdeckte, unbedeutende geſchichtliche Begebenheit, um ein Zeitalter ſeiner mühſelig gezeitigten Früchte zu berauben und ſie einem ſpätern unverdient in den Schoß zu werfen. Dieſer Klippe und dieſer Verſuchung, ſich

selber geltend zu machen, ausgewichen zu sein, ist ein Hauptvorzug des jüngst erschienenen Werkes des Prof. Volck „Der Segen Mose's", eines Werkes, das sich auch noch durch manche andere Vorzüge auszeichnet. Zunächst stellt der Verfasser mit einer Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit seine Untersuchung an, wie sie des Gegenstandes würdig ist, nnd wie sie von Jedem, der sich dem heiligen Dienste der Bibelforschung unterzieht, zu wünschen wäre. Die Resultate früherer Untersuchungen sind in solcher Fülle und Ausführlichkeit beigebracht und geprüft, daß fast keine dieses Thema berührende Abhandlung bis in die jüngste Zeit herab unberücksichtigt geblieben zu sein scheint; und wenn der Leser auch um kein neues, bedeutendes Resultat bereichert von dem Werke scheidet, so muß er sich doch befriedigt fühlen und dem Verfasser Dank wissen für die angestrengte Mühe und Sorgfalt, mit der er das nöthige Material zusammengetragen und verarbeitet hat zu einem anerkennenswerthen Beitrage für die Feststellung des Autors und der Abfassungszeit des Segens Mose's." Nicht minder hervorgehoben zu werden verdienen die gründliche Kenntniß der hebräischen Sprache und das tiefe Verständniß für die Feinheiten und Nuancen derselben, sowie überhaupt seine große Vertrautheit mit dem hebräischen Sprachgeiste, die sich in der Abhandlung besonders offenbart. Aber wenn wir auch mit dem Resultate dieses Werkes, daß der Segen nur Mose angehören könne, und in vielen Stücken mit seiner Beweisführnng einverstanden sind, so können wir uns doch nicht des Eindruckes erwehren, den diese Beweisführung zuweilen auf uns gemacht hat, daß sich eine gewisse Voreingenommenheit gegen jede entgegengesetzte und dem Verfasser im Wege stehende Meinung darin kundgebe; wir meinen, insofern die Tendenz und das Resultat der Schrift sich schon in den Anfängen erkennen lasse. So scheinen uns z. B. die einzelnen, die Echtheit des mosaischen Segens bestreitenden Ansichten, wenn sie auch in Bezug auf die Abfassungszeit weit auseinandergehen, doch eine jede für sich nicht minder Anspruch auf Wahrheit machen zu dürfen, als die Behauptung der Authentie, in welcher natürlich Viele übereinstimmen, wenn sie sich nur auf innere, haltbare Gründe stützen können. Was uns nun, um auf die Abhandlung selber zu kommen, darin besonders nicht gefallen will, ist u. A.

der Grund, den der Verfasser dafür angiebt, daß der Stamm Simon von Mose ganz übergangen worden ist. Er meint, daß der segnende Prophet nach der kühlen Abfertigung Rubens sogleich auf Juda übergegangen ist, der in Bezug auf Pflichten und Rechte an Rubens Stelle getreten und deshalb unmittelbar nach Ruben genannt ist; und da Simon einmal an dem von ihm sonst eingenommenen Platze unerwähnt geblieben ist, so sei er dann wegen der geringen Bedeutung des Stammes Simon in der spätern Geschichte nicht mehr genannt worden. Dieser Grund scheint uns für Mose etwas zu oberflächlich zu sein, besonders nach der vom Verfasser am Ende des Werkes beigefügten Uebersetzung, nach welcher die Anrede des Propheten an Ruben förmlich als Fluch wiedergegeben ist. Wir finden es für höchst unpassend, die an Ruben gerichteten Worte zu übersetzen: „Es lebe Ruben und sterbe nicht, und es seien seine Männer zählbar." Zugegeben, Mose habe, sei es, daß er dem Segen des Stammvaters Jaacob gefolgt ist, sei es, daß sich Ruben während der Wüstenwanderung noch Manches hat zu Schulden kommen lassen (Dathan und Abiram), Ruben keinen Segen ertheilen wollen, so ist doch keineswegs anzunehmen, daß er geradezu einen Fluch gegen ihn ausgesprochen habe; und ein solcher liegt doch sicherlich in den Worten: „und es seien seine Männer zählbar." Konnte der Verfasser sich nicht dazu verstehen, die Negation ואל auch auf das mit ו beginnende, unmittelbar darauf folgende Satzglied zu beziehen, so mußte er mindestens seine Bedenken fallen lassen gegen die Uebersetzung der Conjunction ו durch „obwohl"; denn seine Bemerkung, daß diese Bedeutung „jedes sprachlichen Haltes entbehre", scheint uns bei der Vielfältigkeit der Bedeutung des ו gerade ohne Halt zu sein. Die Ansprache an Ruben lautete dann: „Es lebe Ruben und sterbe nicht, wenn auch seine Männer zählbar seien." Uebrigens kann man ein Analogon für diese Bedeutung des ו in den Worten des mosaischen Liedes finden (Deuteron. 32, 31): ואיבינו פלילים, die doch den Sinn heben: „selbst wenn unsere Feinde Richter sind"; „auch wenn unsere Feinde entscheiden, müssen sie anerkennen, daß nicht wie unser Hort ihr Hort ist." — Sodann glauben wir der Uebersetzung und Erklärung einiger Worte im Segen Gads entgegentreten zu müssen. Der Verfasser übersetzt nämlich die Worte: כי

שם חלקת מחוקק ספון „Ja dort ist ein Führertheil aufbewahrt". Er hält die einfache und gesunde Erklärungen von Onkelos und Raschi, welche diese Worte auf das Grabmal Moses beziehen, für nicht annehmbar; er erhebt gegen sie zunächst den Einwand, daß חלקה in dem Sinne von „Grab" sonst nicht vorkomme. Wir finden es im Gegentheil für poetisch und der gehobenen Sprache des mosaischen Segens entsprechend, daß hier חלקה „Antheil, zugefallenes Loos" für die dem Menschen schließlich als eigensten Besitz zu Theil werdende Erdscholle des Grabes genommen ist. Dieser Einwurf scheint uns über die Gewissenhaftigkeit hinauszugehen und gehört schon in das Gebiet der Wortspielerei. Und warum zeigt der Verfasser dieselbe Peinlichkeit und dasselbe Festhalten an der ursprünglichen Bedeutung der Wörter nicht auch in der Uebersetzung des Wortes מחוקק? Dieses Wort heißt fast an allen Orten, wo wir es in der Bibel finden, nichts Anderes, als „Gesetzgeber", und ist diese Bedeutung der Etymologie des Wortes ganz angepaßt, da חקק „eingraben" dem Begriffe der Gesetzgebung und der Thätigkeit der Gesetzgeber im Alterthume, wo die Gesetze gewöhnlich in Tafeln eingegraben wurden, am besten entspricht. Ebenso unhaltbar ist der Einwand, daß die Gaditen es vorher nicht gewußt, daß Mose dort das Zeitliche segnen werde, und daß sich das Grab Moses doch eigentlich im Stammgebiete Rubens befand. Fürs Erste sind jene Worte nicht als Grund für die Wahl des Besitzes von Seiten der Gaditen aufzufassen, sondern als Apposition, wofür sie auch nach des Verfassers Auffassung und Uebersetzung gelten; und dann ist das Wörtchen שם auf das Wort ראשית zurückzubeziehen, welches das ganze von Israel jenseits des Jordans eroberte Gebiet bezeichnet. — Man könnte noch manche andern Stellen anführen, deren Uebersetzung und Erklärung mißglückt zu sein scheinen; aber es würde zu weit führen. Nur den Umstand glauben wir noch erwähnen zu müssen, daß der Verfasser so nebenher zugleich auch die Authenticität anderer biblischen Stücke beweisen zu können und zum Theil bewiesen zu haben glaubt, wie die Echtheit des Segens Jaacobs, des 90. Psalmes u. a. Es thut diese leichte Art der Beweisführung der Gründlichkeit und der Gewissenhaftigkeit der Forschung, die er auf die sich vorgesetzte Aufgabe verwendet hat, großen Eintrag. Wer

zu viel beweisen will, beweist Nichts. — Im Uebrigen legt die Arbeit, wie schon erwähnt, Zeugniß ab für das gründliche Studium des Verfassers, für das genaue Eingehen in den Gegenstand seiner Untersuchung und für den tiefen Ernst seiner wissenschaftlichen Forschung. Die Abhandlung zeichnet sich vortheilhaft aus durch die Art und Weise, durch welche sie sich von so manchen auf diesem Gebiete entstandenen Machwerken unserer Zeit unterscheidet, und zählt jedenfalls zu den besten derjenigen Schriften, welche die Echtheit des mosaischen Segens zu beweisen suchen.

Dr. S. K.

Vaticinium Obadiae secundum textum Hebraicum et Chaldaicam Jonathae interpretationem ratione habita translationis Alexandrinae comparatum et illustratum Commentatio critico-exegetica quam scripsit Waldemarus Seydel. Lipsiae 1869.

Ein vielversprechender Titel, der mindestens für zwei besondere, selbstständige Untersuchungen Stoff genug bieten kann! Indessen so lange eine solche Ankündigung im richtigen Verhältniß steht zu einer eingehenden und erschöpfenden Ausführung, wird man immer, zumal in exegetischer Hinsicht, ein solches Verfahren nicht blos billigen, sondern auch mit Freude begrüßen müssen. Ob aber dieses Verhältniß in obiger Schrift gerade das richtige ist, muß zum Mindesten in Frage gestellt werden. Die alttestamentliche Exegese ist trotz der großen Fortschritte, die sie durch die eingehenden Forschungen moderner Kritiker gewonnen, leider immer noch von ihrem endgültigen Abschluß so weit entfernt, daß die Behandlung eines, wenn auch nur aus einem Capitel bestehenden Buches zugleich mit der des sogenannten Targum Jonathan und dem, was damit zusammenhängt, in einer Schrift von 62 Seiten im Interesse des Gegenstandes nicht geboten, auch nicht einmal rathsam erscheint. Die Targum-Frage, soweit sie sich auf die Propheten bezieht, ist allerdings nach der neuesten, lichtvollen Arbeit Frankel's: Zu dem Targum der Propheten (Jahresbericht d. jüd.-theol. Seminars. Breslau 1872) nunmehr, was den Autor und seine Uebersetzungsweise betrifft, fast als erledigt zu betrachten. Doch kann

es niemals gebilligt werden, wenn man, wie es der Verf. obiger Schrift (S. 4) thut, ohne Weiteres Jonathan selbst die unter seinem Namen auf uns gekommene Version zuschreibt. Vielmehr steht jetzt fest, daß Jonathan nicht der Verfasser des heutigen Targums ist, sondern wahrscheinlich R. Joseph (vgl. Frankel: Zu dem Targum S. 10 ff.). Was nun die Abfassungszeit der Prophetie des Obadja betrifft, so spricht offenbar gegen die Ansicht unseres Verf.: „**Fatemur nos Caspario, qui prophetam a n t e urbis excidium vaticinatum esse natus . . . . . assentiri non posse . . . . . Imo vaticinium ita est comparatum, ut p o s t urbem eversam scriptum esse existimandum sit** (S. 7)“ — die von ihm unberücksichtigte Frage über die Stellung des Buches in Canon, welche vielmehr auf die Zeit hinweist, in der Joel und Amos geweissagt haben. Auch ist die Ewald'sche Ansicht, der sich der Verf. anschließt, wonach bei Obadja und Jeremia **IL**, 7—22 eine ältere Weissagung zu Grunde liege, durchaus nicht erwiesen; vielmehr liegt die Annahme, daß Jerem. von Obadia abhängig ist, viel näher, schon weil der ganze Redestil des Jeremianischen Stückes schwerlich als Grundlage zu dienen hätte geeignet erscheinen können.

Im dritten Abschnitt (S. 12) bespricht der Verf. unter der Aufschrift: **interpretatio singulorum versuum** in eingehender Weise die Bedeutung der einzelnen Sätze und Worte in Obadia. Doch erscheint hierbei die gegebene Ableitung und der Ursprung der Begriffe נָבִיא und רֹאֶה doch nicht den Unterschied beider in's klare Licht zu setzen, der vielmehr unserer Ansicht nach dahin zu definiren ist: רֹאֶה oder חוֹזֶה, die an sich gleichbedeutend sind — denn bei genauerer Erwägung der Stelle Chr. **I, XXIX.** 29. ersieht man, daß man einen Unterschied zwischen diesen beiden anzunehmen durchaus nicht gezwungen ist — werden diejenigen genannt, die zwar Visionen hatten, ohne aber mit der Deutung und Erklärung derselben im öffentlichen, praktischen Leben aufzutreten, während ein נָבִיא mit seiner Inspiration mahnend und belehrend in der Oeffentlichkeit auftrat. — Die Uebersetzung von בְּזוֹי אַתָּה מְ in V. 2 durch: **contemptus tu es admodum** erscheint weniger passend für den Zusammenhang als **cont. tu s i s!** Auch ist die Erklärung von מְרוֹם שָׁבְתּוֹ (V. 3): **videntur nobis**

haec vv. coniungenda esse cum iis quae sequuntur et מֵרוֹם שֹׁב legenda, ita quidem ut per praep. מִן cum subst. רוֹם coniunctam locus significetur, unde, ex quo Idumaei neminem ipsos deiecturum esse putaverint — zu geſucht und unwahrſcheinlich, zumal da רוֹם als ſubſt. außer Habak. III, 10 kaum noch vorkommt. Wir verſtehen grammatiſch und inhaltlich den Satz ſehr gut, wenn wir ihn ſo auffaſſen, wie es die Maßora und der Accent nahelegen, wobei der Wechſel der suffixa Keinem, der die bibliſche Sprache kennt, auffallen wird. In V. 4 wäre die Ueberſetzung von אִם . . . . אִם durch sive . . . sive angemeſſener und dem Sinne nach auch richtiger. Ganz unangemeſſen aber iſt die Wiedergabe des hochpoetiſchen und äußerſt bezeichnenden 5. Verſes durch: Si fures te invadunt, si vastatores nocturni — (cheu) quam extinctus es — nonne furebuntur affatim ipsorum? Si vindemiatores te invadunt, nonne relinquent racemos? In dieſem V. iſt ſo draſtiſch eine bittere Satire auf das „hochthronende“ Edom ausgedrückt, wenn man überſetzt: (Man fragt und ſtaunt:) „Sind etwa Diebe über Dich gekommen, oder nächtliche Räuber? — Ach! Du biſt zu Grunde gerichtet! — (Nein, das iſt nicht möglich!) Stiehlt man doch nur (ſoviel als) genug (iſt). Oder ſind der nach des Verf. Auffaſſung und Ueberſetzung ganz zuſammenhanglos daſteht, etwa Winzer über Dich gekommen? Auch dieſe laſſen Beeren zurück!“ — Und nun folgt als Parallele zu אֵיךְ נִבְעֲתָה der darauf folgende Vers: אֵיךְ נֶחְפְּשׂוּ וכו׳ „Ach! (durchſucht) geplündert iſt Eſau; durchſucht das Geheimſte.“ Nur bei dieſem Sinne und Zuſammenhange fügt ſich angemeſſen der folgende, ſchwierige Vers an, den der Verf. richtig verſtanden und der mit geringen Aenderungen deutſch alſo lautet: „Bis zur Grenze haben Dich geleitet alle Deine Verbündeten, getäuſcht haben ſie Dich, überwunden deine Freunde; Deine Feinde (לְחָמֶיךָ=לַחְמְךָ) (ſind es) — ſie haben Dir Fallen untergelegt, (nicht: p o n e n t) (weil) keine Klugheit in Dir iſt“ (nach dem Targum).

Doch der gegebene Raum geſtattet nicht, hier Schritt vor Schritt der Ueberſetzung und Erklärung, die, wie wir gern anerkennen, bei genauer Vergleichung des Targums und der LXX

mit dem biblischen Text größtentheils sachgemäß ist und jedenfalls ein ernstes Studium mit den biblischen Schriften und den alten Exegeten verräth, nachzugehen. Es sei mir zum Schlusse hier nur noch erlaubt, Einiges berichtigend zu erwähnen, was in obiger Schrift nicht genau auseinandergesetzt ist in Betreff des Verhältnisses der LXX zu dem Targum. Der Verf. hat unserer Ansicht nach, doch zu wenig beide Versionen in ihrem Charakter und ihrer ganzen Anlage, wie sie sich auch in den andern Büchern d. a. Test. zeigen, betrachtet. Wer den Unterschied der LXX und chald. Version genau charakterisiren will, darf sich nicht begnügen, gestützt auf eine oder die andere Stelle eines Buches d. h. Sch. den Satz aufzustellen: **apparet Alexandrinum multo quidem religiosorem fuisse in conservanda nationis facie, non vero ad exhibendam scriptoris sententiam pariter curiosum.** Es ist grade im Gegentheil schon längst erwiesen, daß die LXX durchaus nicht treue Vertreten sind, sondern sich gar sehr der Uebersetzungsweise des Onkelos nähern, nur daß sie einem Principe nicht treu bleiben und bald wortgetreu, bald dem Sinne nach übersetzen. Damit hängt nun auch die für den Verf. so schwierige Frage zusammen: **translatio Alexandrina vimne habuerit quandam ad Chaldaei interpretationem** (S. 61), die eine befriedigende Lösung findet in den höchst lehrreichen Ausführungen, die Frankel in seinen „Vorstudien zur LXX (S. 32 ff.) gegeben, die aber dem Verfasser leider ganz unbekannt geblieben. Der Verf. hätte entschieden bei Allem, was diese ebenso wichtige wie interessante Frage berührt, aus diesem Werke genauen Aufschluß erhalten können und dann wäre auch so mancher Zweifel bei ihm geschwunden und manche Ansicht bestimmter und genauer dargestellt worden. Indessen, trotz all der angeführten Mängel und Schwächen, die das Werkchen hat, läßt es sich nicht läugnen, daß es verdienstvoll ist, in eingehender Weise Alles dies zu berücksichtigen, was zum sachlichen wie grammatischen Verständniß einer biblischen Schrift beiträgt. Und dieses Verdienst gebührt dem Verf. mit vollem Recht, zumal er sich der Mühe unterzogen, einen reinen, fehlerlosen Text des Targums zu Obadja seiner Arbeit als Appendix beizufügen.

Dr. W. Landsberg.

Abhandlungen.

Die Söhne des Herodes.

Eine biographiſche Skizze.

Von
Dr. M. Brann.

1.

Archelaus.

Ueber die Jugendgeſchichte des Archelaus haben wir nur wenige und vereinzelte Notizen bei Joſephus. Er war der älteſte Sohn der Samaritanerin Malthace [1]), und die gelegentlichen Angaben des Joſephus, die auf ſein Lebensalter ſchließen laſſen, ſind ſo vage und dehnbar, daß man höchſtens, ohne zu weit zu gehen, ſagen kann, er ſei in den zwanziger Jahren vor Chriſti Geb. geboren.[2]) Er erhielt mit ſeinem Vollbruder Antipas

1) S. meine Inaugural-Diſſertation: »De Herodis, qui dicitur, Magni filiis patrem in imperio secutis« Pars I. S. 14.

2) Keim (in Schenkel's Bibellexicon III, S. 38): „Sofern es Spuren giebt, daß Archelaus etwas jünger war, als Herodes, der Sohn der zweiten Mariamne, (geb. um das Jahr 22. v. Chr. Jos. Ant. XV, 9, 3; XVII, 3, 2) und ſofern er um das Jahr 5. v. Chr. als Knabe und angehender Jüngling von etwa 17 Jahren geſchildert wird, (Jos. B. jud. I, 31, 1 seqq. Ant. XVII, 4, 3) war er etwa 21 v. Chr. geboren." Gehen wir die citirten Stellen, die einzigen, die zu Schlüſſen berechtigen, der Reihe nach durch. Nach XV, 9, 3 heirathet Herodes die zweite Mariamne ungefähr im Jahre 23 n. Chr.; nach XVII, 3, 2 wird der von dieſer Frau geborene Sohn Herodes

und seinem Halbbruder Philippus zusammen in der Welthauptstadt eine zeitgemäße, wahrscheinlich aber auch wenig jüdisch-nationale Ausbildung. Sie waren in Rom zusammen im Hause eines Privatmannes untergebracht. Archelaus und Philipp zeigten schon hier einen lebendigen und aufstrebenden Geist, weshalb sie Antipater, als er vom Vater nach Rom geschickt worden war und dort auf Hochverrath und Vatermord sann, um unbeachtet zu bleiben, aus seiner Nähe zu entfernen trachtete. Er ließ durch seine Freunde einzelne unbedachtsame Aeußerungen derselben an den Vater kolportiren, der darauf hin die Kinder sofort nach Hause berief.[1]) Antipater, um seine Person zu decken und jede Spur des Verdachtes, als ob die Einflüsterungen indirekt von ihm ausgegangen wären, abzulenken, schrieb nach ihrer Abreise einen Brief nach Hause, in welchem er die Heuchelei so weit trieb, die anstößigen Aeußerungen der Brüder auf Kosten ihrer jugendlichen Unbesonnenheit setzen zu wollen. Und er erreichte seinen Zweck auf diese hinterlistige Weise vollkommen. Denn so tief hatte der vielleicht durch neue Ränke und Zuflüsterungen aus seiner nächsten Umgebung genährte Verdacht gegen diese bei-

---

eventueller Thronfolger nach Antipater. Keim geht nun, wie es scheint, von der Meinung aus, daß Herodes sich bei der Bestimmung der Erbfolge an das Alter gehalten hat, wie die Einsetzung des Antipater und das letzte Codicill beweist. Allein der König sieht bei den Erben auch auf edle Abkunft, wie die erste Erbfolge der Hasmonäerkinder beweist, und er könnte daher in Herodes ebensogut den Enkel des Hohenpriesters, als den älteren Sohn bevorzugt haben. Bei der Sinnlichkeit des Herodes war es am Ende auch nur die Leidenschaft für die schöne Mutter und die leidenschaftliche Verehrung des bloßen Namens „Mariamne", die ihn den Sohn dieser Mutter bevorzugen ließ. — Nach B. jud. I, 31, 1 entschuldigt Antipater heuchlerisch die beim Vater angeschwärzten Söhne, Archelaus und Philippus, damit, daß ihre Thaten „*νεότητος ἁμαρτήματα*" seien, und nach Ant. XVII, 4, 3, „*φάσκων, αὐτὰ μειράκια τῶν δὲ λόγων τῇ ἡλικίᾳ τὴν ἀνάθεσιν ποιούμενος.*" Allein die Ausdrücke *νεότητος* und *μειράκια* können ebensogut ein Alter von 25, 20 oder 15 Jahren bezeichnen, wie eines von 17.

1) Inaug-Diss. S. 12 flg.

den Kinder im Herzen des Vaters Wurzel geschlagen, daß sie nicht nur, so lange Antipater lebte, keine Berücksichtigung finden konnten und für jenen vollständig unschädlich gemacht waren, sondern daß sie selbst nach der Entlarvung des Heuchlers in dem neuen (d. h. dem vorletzten) Testament übergangen wurden. Im letzten Codicill jedoch, das Herodes einige Tage vor seinem Tode abfaßte, wurde Archelaus nichts desto weniger bedacht und ihm Samaria, Judäa und Idumäa nebst dem Königstitel vermacht.[1]) Nach längeren Verhandlungen bestätigte der Kaiser die in diesem Testament festgesetzte Erbfolge mit ganz unbedeutenden Aenderungen. Unter Anderem sollte Archelaus vorläufig nur den Titel „Ethnarch", nicht den Königstitel führen.[2])

Der Regierungsantritt des Archelaus und natürlich auch der seiner Brüder scheint mir in das Jahr 3. v. Chr. gesetzt werden zu müssen.[3]) Seine Ethnarchie umfaßte die Hauptländer des herodianischen Reiches: Judäa und Samaria nebst Idumäa.[4])

Judäa, das im weiteren Sinne auch zur Bezeichnung des ganzen Landes der Israeliten gebraucht wurde, umfaßte in dieser Zeit den Landestheil, der sich westlich vom Jordan von den Grenzen Samariens bis nach Idumäa hinzieht.[5]) Die Nordgrenze, die nach Josephus[6]) an der Burg Anuath (Ἀνουάθ) oder Borceus (Βορχέως) vorbeigeht, erstreckt sich von dort an den Jordan und erreicht denselben etwa an dem Punkte, wo der Jabbok in ihn mündet. Im O. ist die natürliche Grenze herge-

[1]) Inaug.-Diss. S. 13.

[2]) Die ausführliche Darlegung der verschiedenen Stadien dieser Erbangelegenheit und der gleichzeitigen Ereignisse in Palästina s. in meiner Inaug.-Diss. S. 16. folgg.

[3]) Die Gründe vgl. am Ende dieses Capitels.

[4]) S. die Karte am Schluß des ersten Bandes von Salvadors Geschichte der Römerherrschaft in Judäa. (Deutsch v. Eichler) Leipzig 1847.

[5]) Nach Munk, Palestine (Paris 1845) p. 40 folgg.

[6]) B. jud. III, 3, 5.

ſtellt durch den Jordan und das todte Meer, und die Südgrenze erſtreckte ſich von der Mündung des Rhinocolura bis zur Weſtküſte des todten Meeres (Joſ. 15, 2). Im Weſten hatten urſprünglich die Niederlaſſungen der Philiſter Judäa vom Meere getrennt, aber in der Zeit, von der wir ſprechen, bildete das mittelländiſche Meer die natürliche Grenze. Das Gebirge Juda, der Hauptgebirgszug Judäas, umfaßt die berühmten Höhen Jeruſalems, den Zion, Moria und den Oelberg. Nordweſtlich von Jeruſalem bis nach Jericho hin wechſeln felſige Anhöhen mit fruchtbaren Thaleinſchnitten ab, ſüdlich von der Hauptſtadt ſind die Berge meiſt unfruchtbar, und nur in der Nähe von Hebron findet man einige Hügel, die Wein tragen. Wenn ſonach auch Judäa im Verhältniß die unfruchtbarſte Provinz Paläſtinas war, ſo hatte es doch nach Joſephus Ueberfluß an Getreide, Obſt und Wein. Die Ebenen im Oſten und Weſten boten ein fettes Weideland dar, und ſelbſt auf den unwirthlichen Höhen wurde der Fleiß des Arbeiters wenigſtens einigermaßen belohnt. Judäa war der Natur der Sache nach das Hauptland ſämmtlicher Territorien. Es enthielt in Jeruſalem den religiöſen und nationalen Mittelpunkt, und faſt jeder Fußbreit Landes war durch tauſendjährige Tradition geweiht und geheiligt. Die Bevölkerung war im Großen und Ganzen rein jüdiſcher Abkunft. Das moſaiſche Geſetz, an dem ſie mit ſchwärmeriſcher Hingebung hing, war der Lebensnerv dieſer Bevölkerung. Die aufblühenden Schulen der Hilleliten und Schammaiten, die nach neuer Methode mit ſtaunenswerthem Fleiße und aufopfernder Hingebung das Geſetz pflegten, fanden allgemeinen Anklang und zahlreiche Schüler in allen Theilen des Landes. Die Anſchauung, daß jede Verhöhnung des Geſetzes, jede Gefährdung desſelben einem Todesverbrechen gleich zu achten ſei, war bei allen religiöſen und politiſchen Parteien zum Durchbruch gekommen; gegenüber einem Attentat auf das Geſetz waren Alle mit Freuden Gut und Blut hinzugeben bereit. Und weil Herodes, durch Gewalt und

die Römer zum Throne gelangt, keineswegs dieses religiöse Gefühl des Volkes respectirte, war er und seine Dynastie der großen Masse auf's tiefste verhaßt.

Anders waren die Verhältnisse in der nördlichen Provinz Samaria. Diese, die kleinste Provinz Palästina's, hatte ihren Namen von der Hauptstadt Samaria, die seit Omri die Residenz der Könige von Israel gewesen und von Herodes unter dem Namen Sebaste mit neuer Pracht wiederhergestellt worden war.[1]) Im Norden Galiläa berührend erstreckte sich die Grenze im Nordwesten und Norden, vom Karmel ausgehend, an Ginäa vorbei bis zum Jordan, an welchem sie ein wenig oberhalb von Scythopolis ihren Endpunkt fand, im Osten bildete der Jordan die Grenze, im Süden Judäa, und im Westen reichte sie nicht bis an das Meer, weil das Küstenland vom Karmel an zu Judäa gehörte. „Das Gebirge Ephraim durchschneidet die Provinz von Norden nach Süden, allein Samaria umfaßt im Norden noch einen Theil der Ebene Esdrelon und im Osten die Jordansebene nebst einigen anderen von östlichen Gebirgsausläufern gebildeten Thälern. Der Boden, selbst auf den Bergen, ist sehr fruchtbar und noch heute ziemlich cultivirt. Er ist reich namentlich an Getreide, Oliven und verschiedenen Obstsorten. Die herrliche Vegetation, die malerischen Formen der Berge, die Weinberge und Olivenwälder, die von reißenden Gebirgsströmen reich bewässerten Wiesen und Felder machen das Land noch jetzt zu dem anmuthigsten Syriens." In diesem Gebiete waren die Nachkommen jener Stämme sitzen geblieben, die die assyrischen Könige und namentlich Assar-Haddon in dem verödeten Gebiete des Zehnstämmereichs angesiedelt hatten, und die hier im Laufe der Zeit vermischt mit den Trümmern Israels zu einem religiösen Gemeinwesen zusammengewachsen waren. (Esra 4, 2). Nach der Rückkehr der Exulanten von der Theilnahme am Tempelbau ausgeschlossen, hatten sich die Samaritaner auf

[1]) Nach Munk a. a. O. S. 37 und Häusrath, neutestamentliche Zeitgeschichte. I. S. 13 flgg.

die Institutionen beschränkt, die sie bei den zurückgebliebenen Israeliten vorgefunden hatten und lehnten alle anderen im Exil gesammelten Bücher als apokryph ab. Darum gestaltete sich eine bittere Feindschaft zwischen ihnen und den jüdischen Bewohnern der andern Provinzen, denen sie als halb im Heidenthum stecken geblieben galten. Dieser Haß, durch Jahrhunderte lange Reibungen genährt, der sich noch neulich bei den Aufständen des vorangegangenen Jahres (4. v.Chr.) in sehr schroffer Weise gezeigt hatte, als die Samaritaner der nationalen Bewegung gegenüber gänzlich unbewegt geblieben waren, bildete eine unübersteigliche Kluft, die die Bevölkerung beider Länder in zwei feindliche Lager spaltete und sie nur einmal für einen Augenblick, als es galt den gemeinsamen Feind zu bekämpfen, zusammengehen ließ.

Viel unbedeutender und werthloser, als diese beiden Provinzen, war endlich das Nebenland Idumäa, das Heimathsland der Herodäer, das erst seit Johann Hyrkan erobert, und dessen Bevölkerung — der einzige Fall in der ganzen Geschichte Israels — zur Annahme des Judenthums gezwungen worden war. Das Ländchen bildete die Grenze Palästinas gegen Arabien und Aegypten und umfaßte namentlich das Gebirge Seïr, welches sich im Süden des todten Meeres erhebt. Die Bewohner waren und blieben Barbaren, lebten von Freibeuterei und ließen sich von ihren halbwilden Anführern, die jedem käuflich waren, mit Freuden zu Raubzügen und Plünderungen verwenden.

Dieser Ländercomplex brachte dem Ethnarchen ein jährliches Einkommen von sechshundert Talenten, ein Beweis dafür, daß im Allgemeinem Wohlstand und sogar Reichthum vorherrschend gewesen sein muß.

Die erste Aufgabe des jungen Fürsten war es natürlich, sein im Verhältniß zu den beiden andern Reichen noch am besten zusammenhängendes Territorium, welches schon seit seiner Romfahrt zur Erlangung der kaiserlichen Bestätigung für das letzte väterliche Testament und noch immer von Athronges

und seinen Brüdern heimgesucht wurde,[1]) völlig zu pacificiren. Der Kampf war ein gefährlicher, da Athronges ein nicht unbedeutendes Feldherrntalent besaß und bei seinen Leuten im höchsten Ansehen stand, und da die Insurgenten mit dem Todesmuthe der Verzweiflung kämpften. Das hatten die Römer bereits blutig erfahren, als die Aufrührer eine römische Heeresabtheilung, die den Soldaten Munition und Proviant zuführen sollte, in der Nähe von Emmaus derartig umzingelt hatten, daß ein Centurio und 40 Mann Fußvolk trotz der tapfersten Gegenwehr zusammengehauen wurden. Nur durch die herbeieilende Mannschaft des Gratus und eine mit derselben vereinigte Schaar herodianischer Truppen war es damals wenigstens gelungen, den Rückzug der übrigen Leute zu decken, während die Leichen der gefallenen Römer den Feinden zurückgelassen werden mußten. Nach einem langen und beschwerlichen Guerillakrieg gelang es endlich, die Brüder einzeln unschädlich zu machen. Dem jungen Ethnarchen selber wurde der Ehrenpreis des Kampfes zu Theil, indem er den Athronges, den ältesten und angesehensten der Brüder, in seine Gewalt zu bringen verstand und damit den entscheidenden Schlag that.[2]) Die beiden im Alter dem Athronges am nächsten stehenden Brüder waren schon vorher, der eine von Gratus, der andere von Ptolemäus zu Boden geschlagen worden, ohne daß durch ihre Niederlage der Widerstand des Oberanführers gebrochen worden wäre. Der jetzt nur noch allein übrige jüngste Bruder war diesen schwierigen Verhältnissen nicht gewachsen, und vom Verluste der Brüder, und namentlich des ältesten, auf's tiefste erschüttert, verzweifelte er an dem glücklichen Ausgang des Kampfes und schloß mit Archelaus eine Convention ab, in Folge deren er sich dem Ethnarchen, der ihm persönliche Freiheit gewährleistete, unterwarf. So endigte

[1]) Jos. Ant. XVII, 10, 3.

[2]) Graetz III[2] S. 203 spricht ohne Beweis von Bedingungen, an die Athronges seine Unterwerfung knüpfte.

dieſes Hirtengeſchlecht, durch deſſen Geſchichte ſich unverkennbar ein romantiſcher Zug von Ritterlichkeit und getreuer brüderlicher Liebe und Hingebung hindurchzieht.[1]) Archelaus aber befeſtigte durch dieſen militäriſchen Erfolg derartig ſein Anſehen, daß unter ſeiner Regierung von keiner offenen Rebellion mehr berichtet wird. Er hielt jede Regung der Parteien durch eiſerne Strenge und mit Hülfe militäriſcher Gewalt zu Boden, Mittel, welche allerdings kaum geeignet waren, ihm die Liebe und Anhänglichkeit der Unterthanen zu erwerben. Ueberhaupt bemühte er ſich in allen Stücken die Regierungsgrundſätze ſeines Vaters zu befolgen, ohne durch die Mißerfolge ſeines Vaters und durch die deutlich genug ſprechenden krankhaften Erſcheinungen des Krieges des Varus (**Polemos schel Varus**, 4. v. Chr.) im Geringſten belehrt zu ſein. Dazu kommt noch, daß ihm die ſtaunenswerthe Energie und nöthigenfalls auch die kluge oder, wenn man lieber will, verſchmitzte Mäßigung und Zurückhaltung des Herodes gänzlich abging. Rohe Sinnlichkeit, perſönliche Leidenſchaftlichkeit und maaßloſer Egoismus waren die Triebfedern ſeiner Handlungen ſowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben.[2]) Den Hohenprieſter Joaſar aus dem Hauſe Boëthos ſetzte er ab, nicht etwa weil gleich zu Anfang der Unruhen das Volk ſeine Abſetzung ſtürmiſch verlangt hatte, oder weil er die ſittliche Würde zu dieſem Amte nicht beſaß, ſondern einfach deswegen, weil er es ſich erlaubt hatte, ſich in der Zeit der Anarchie einer Partei anzuſchließen, die ihm und den Römern nicht genehm war.[3]) Es war eine rein perſönliche

---

1) Ant. XVII, 10, 7. B. II, 4, 3.

2) Dieſes Charakterbild des Archelaus, wie es ſich uns nach allen über ſein Leben und Wirken erhaltenen Notizen darſtellt, benutzt Matthaeus (2, 22) dazu, um einen plauſibeln Grund dafür zu geben, weshalb die aus Aegypten heimkehrende Familie des Joſeph ſich nicht in Judäa niederließ, ſondern erſt in Galiläa, im Territorium des Tetrarchen Antipas, ihre Wohnung nahm.

3) Die Worte bei Jos. Ant. XVII, 13, 1 lauten: „*Ἰωάζαρον τὸν*

Maaßregel. Denn die Absetzung des Joasar involvirte keineswegs einen[1]) Wechsel des Systems, indem die boëthusäische Familie, die der Volkspartei auf's tiefste verhaßt war, im Besitze des Hohenpriesterthums blieb, und statt des Joasar nur sein Bruder Eleasar das Hoheprieſterthum übernahm. Erst in etwas späterer Zeit ließ Archelaus diese Familie aus Gründen, die uns nicht überliefert sind, fallen und ernannte, indem er den Eleasar nach kurzer Wirksamkeit entfernte, einen gewissen Josua aus einer sonst nicht bekannten Familie Sië oder Seth zum Hohenprieſter.

Wenn schon dieses willkürliche Schalten bei der Besetzung des höchsten Tempelamtes den religiösen Sinn des Volkes auf's tiefste verletzte, so schlug Archelaus durch seine schmutzige Ehegeschichte dem religiösen und sittlichen Gefühl der ganzen Nation gradezu in's Gesicht. Gesetz und Sitte mit Füßen tretend und einzig seiner Sinnlichkeit und Leidenschaft folgend, führte er Glaphyra, die kappadocische Königstochter, die einstige Gemahlin seines unglücklichen Bruders Alexander, die inzwischen von ihrem zweiten Gemahl, einem sonst unbekannten libyschen König Juba,[2]) verwittwet war, heim. Daß Glaphyra von Jugend auf ihre

---

Βοηθοῦ ἀφελόμενος τὴν ἀρχιερωσύνην, ἐπικαλῶν συστάντι τοῖς στασιώταις." Munk a. a. O. S. 562 und Graetz a. a. O. S. 203 stellen es so dar, als ob Archelaus der öffentlichen Meinung mit der Absetzung des Joasar ein Zugeständniß gemacht hätte. Dagegen bemerkt bereits Derenbourg, essai sur l'histoire et la géogr. de la Palestine S. 194 Note 4 mit Recht: » . . . pendant l'absence d'Archelaüs, il y eut des séditieux de toute couleur, et le mécontement, que le pontife éprouva sans doute de l'oubli qu'avait subi le fils de la seconde Mariamne a pu l'engager, à favoriser une des nombreuses entreprises, dirigées alors contre l'éthnarque.«

1) Jos. a. a. O. vgl. Derenbourg a. a. O. S. 195 Note 3. Sonderbarer Weise findet sich Joasar aus dem Hause Boëthos, nach dem Sturze des Archelaus (Ant. XVIII, 2, 1) wieder in Wirksamkeit als Hoherprieſter, ohne daß Josephus von seiner zweiten Erhebung etwas erzählt.

2) vgl. Nolde, historia Idumaea ap. Haverc. (ed. Jos.) Th. II, Anh. S. 358 folgg.

Kinder im Heidenthum erzogen hatte,[1]) und daß das mosaische Gesetz[2]) diese Ehe mit dem Fluch der Kinderlosigkeit bedroht, darüber setzte er sich seiner rohen Leidenschaft gegenüber leicht hinweg. Er vergaß auch ganz, wie sehr einst jenes Weib durch den wegwerfenden Hochmuth, den es bei seiner Ankunft am jüdischen Hof gegen Herodes' Verwandtschaft und namentlich gegen die gefährliche und unversöhnliche Salome gezeigt, zur Herbeiführung jener unglückseligen Katastrophe, der seine beiden Brüder zum Opfer gefallen waren, beigetragen hatte,[3]) und ließ ganz außer Acht, daß dieser Schritt seine Spannung mit Salome bedeutend vergrößern mußte. Um sich gänzlich den Genüssen dieser Liebe hingeben zu können, verstieß er seine frühere Gemahlin Mariamne und ließ für seinen Aufenthalt den herrlich gelegenen Palast zu Jericho, der während der Unruhen des Jahres 4. von den Schaaren des Simon durch Feuer vernichtet worden war, mit großer Pracht wiederherstellen und in der Nähe desselben schattige Palmenwälder anpflanzen, für deren Bewässerung durch großartige und kunstvolle Wasserleitungen gesorgt wurde. Einen anderen Palast erbaute er, auch in dieser Bauluft dem Vater nachahmend, einige Meilen nördlich von Jericho, nicht weit vom Jordan entfernt, und nannte die Niederlassung nach seinem Namen Archelais. Hier und in Jericho scheint er den größten Theil des Jahres hindurch seinen Lüsten gefröhnt und in ausschweifenden Lustbarkeiten das Mark des Landes vergeudet zu haben. Glaphyra fühlte sich nicht behaglich in dieser Umgebung. Vielleicht erinnerte sie so manches an die erste Ehe ihrer Jugend. Von Gewissensbissen schwer gepeinigt, starb sie einige Tage, nachdem ihr ihr erster Gemahl drohend

---

1) Ant. XVIII, 5, 4.
2) Levit. 20, 21.
3) B. I, 24, 2. Ant. XVI, 7, 2.

im Traume erschienen war und ihr den baldigen Tod vorausgesagt hatte. [1])

Auch Archelaus Stern neigte sich schnell dem Untergange zu. Für die Dauer war der harte Druck und die schwere Steuerlast, durch welche der Ethnarch noch dazu nur seine Sinnenlust befriedigen wollte, für die Unterthanen unerträglich. Das einzige einigermaßen Rühmenswerthe, das man ihm nachsagen kann, ist das, daß er auf seinen Münzen, ebenso peinlich wie sein Vater, jedes Menschenbild vermied. Er nennt sich auf denselben Herodes Ethnarcha, wie denn überhaupt der Name Herodes zur Bezeichnung namentlich der Personen, die aus diesem Hause zur Herrschaft gelangt sind, üblich geworden zu sein scheint, ein Umstand, der bei den Schriftstellern jener Zeit, die mit den genealogischen Verhältnissen nicht genau bekannt waren, noch mehr aber bei den Späteren, unglaubliche Confusionen hervorgerufen hat. Abgesehen von dieser leichten Rücksicht auf das religiöse Gefühl der Nation gestalteten sich die Verhältnisse allmählich so unerträglich, daß beide Nationalitäten, Judäer und Samaritaner, welche letztere sich noch außerdem in ihren Hoffnungen gänzlich enttäuscht sahen, des alten Hasses vergaßen, gegen den gemeinsam gehaßten Tyrannen eine Coalition eingingen und beim Kaiser heftige Beschwerden gegen ihn vorbrachten. Da nun wahrscheinlich auch Salome, deren Territorium unter seine Oberhoheit gestellt worden war, nicht anstand, ihn die ihr durch die Heirath mit Glaphyra angethane Kränkung reichlich entgelten zu lassen, und da sie auch sonst, ebensowenig wie die Brüder, ihm sehr

---

[1]) Hausrath a. a. O. S. 297 will in der Glaphyra das Urbild der sadducäischen Eheparabel finden. Sie hatte zwar nicht sieben aber drei Männer. Allein dieser Umstand begegnet häufiger in der Geschichte der Herodäer, so daß Hausraths Combination keine Gewähr historischer Sicherheit darbieten kann. Man vergleiche nur die von Josephus (Ant. XX, 7, 1 und 2) erzählten Ehescandalgeschichten über die Schwestern Agrippa's II. Auch Herodes Schwester Salome war drei Mal verheirathet.

gewogen gewesen sein wird, so ergriff der Kaiser gern die Gelegenheit, mit dem Ethnarchen Abrechnung zu halten. Augustus legte jetzt das bei der Erbtheilung ausgesprochene Versprechen, daß dem Ethnarchen, sobald er sich der Regierung würdig und tüchtig gezeigt haben würde, der Königstitel zu Theil werden sollte, so aus, als ob überhaupt seine Regierung von vornherein an die Bedingung des Wohlverhaltens gegen die Unterthanen geknüpft worden wäre.[1]) Daß sich Archelaus Härten und Grausamkeiten gegen seine Unterthanen erlaubt hatte, das nachzuweisen, hatte bei den allseitigen Klagen keine Schwierigkeit, und da die Männer der Volkspartei wahrscheinlich die Bitte um Vereinigung ihres Territoriums mit Syrien auf's Inständigste wiederholten, so machte der Kaiser kurzen Prozeß. Ohne sich, wie sonst wohl üblich, in briefliche Verhandlungen zum Ausgleich der Differenzen einzulassen, behandelte er den Ethnarchen sofort wie einen schwer belasteten Angeklagten, dem nur noch das Recht der Vertheidigung zugestanden werden konnte, und sandte dessen Geschäftsträger, der ebenfalls Archelaus hieß, mit dem gemessenen Befehle nach Judäa, seinen Gebieter sofort nach Rom zu entbieten. Dieser fand seinen Herrn gerade beim Trinkgelage, und dem Befehle des Kaisers auf's Wort gehorchend, nöthigte er ihn zur sofortigen Abreise. Von unglücklichen Vorzeichen beunruhigt, bestieg der Ethnarch das Schiff zur Ueberfahrt, denn schon fünf Tage vor Ankunft des Gesandten hatte ihm ein Essäer, Namens Simon, den er um die Deutung eines ihn quälenden Traumes[2]) angegangen war, sein baldiges Ende verkündet. Als er in Rom angelangt war, erklärte ihn der Kai-

---

[1]) Ant. XVII, 11, 4 heißt es: „*Καῖσαρ . . . Ἀρχέλαον βασιλέα μὲν οὐκ ἀποφαίνεται . . . τιμήσειν αξιώματι βασιλείας ὑπισχνούμενος, εἴπερ τὴν εἰς αὐτὴν* (scil. *βασιλείαν*) *ἀρετὴν προφέροιτο.*“

[2]) Jos. Ant. XVII, 13, 2 und B. II, 7, 3 erzählt diesen Traum ausführlich.

ſer nach einem kurzen und ſtrengen Verhör ſeines Landes für verluſtig, zog ſein Vermögen ein und verbannte ihn nach Vienne in Gallien.

Ueber das Datum der Verbannung ſind die Angaben des Joſephus verſchieden. Ant. XVII, 13, 2 ſagt er: „*δεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς ἀρχῆς Ἀρχελάου οἱ πρῶτοι . . . κατηγοροῦσιν αὐτοῦ*“. Dagegen heißt es B. II, 7. 3.: „*παραλαβὼν δὲ τὴν ἐθναρχίαν Ἀρχέλαος . . . πρεσβευσαμένων ἑκατέρων* (d. h. *Σαμαρέων καὶ Ἰουδαίων*) *κατ᾽ αὐτοῦ πρὸς Καίσαρα, ἔτει τῆς ἀρχῆς ἐννάτῳ φυγαδεύεται μὲν εἰς Βιέννην κ. τ. λ.*“

Dieſer offenbare Widerſpruch ſcheint mir folgender Maaßen hinlänglich aufgeklärt werden zu können. Durch Dio Caſſius (LV, 27) wiſſen wir genau das Jahr der Verbannung. Er führt nämlich die Jahresconſuln Aemilius Lepidus und Julius Arruntius an, die im Jahre 759 d. St. = 6 n. Chr. fungirt haben.[1]) Dieſe Angabe ſtimmt vollſtändig mit Joſephus überein, der Ant. XVIII, 2, 1 den ſofort nach Archelaus Verbannung fallenden Cenſus des Quirinius in das 37te Jahr nach der Schlacht bei Actium ſetzt. Da wir nun durch Münzen des Tetrarchen Herodes Antipas in das 43te Jahr von deſſen Regierung hinabgeführt werden, und ſich aus Vergleichung der Stellen des Joſephus Ant. XVIII, 6, 11 mit 7, 2 das Jahr 39 n. Chr. als das Verbannungsjahr desſelben Antipas ergiebt; da wir ferner durch Joſephus (Ant. XVIII, 4, 6) wiſſen, daß der Tetrarch Philipp nach einer Regierung von 37 Jahren im zwanzigſten Regierungsjahre des Tiberius (33/34 n. Chr.) geſtorben iſt: ſo ſehen wir daraus, daß die Herodäer vom Jahre 4. v. Chr., d. h. vom Tode ihres Vaters an, ihre Regierungs-

[1]) Was Wurm in Bengels Archiv I, S. 17 dagegen geltend machen will, daß die im Jahre 6 geſchehenen Ereigniſſe bereits mit cap. 25 abgeſchloſſen ſeien, und von da an ſpätere Ereigniſſe erzählt werden, entbehrt jeder Stütze und iſt von keinem Belang.

zeit datirt haben müſſen. Aus der Stelle in den Antiquitäten und aus vita 1, wo von einem zehnten Jahre des Archelaus die Rede iſt, folgt alſo, daß als ſein erſtes Jahr das Jahr 4. v. Chr. gerechnet wurde, und dieſe Art der Rechnung ſcheint die üblichere geweſen zu ſein. Wenn nun Joſephus in ſeinem erſten Werke, dem jüdiſchen Krieg, den Archelaus im neunten Jahre der Regierung verbannt werden läßt, ſo muß dieſer Angabe, da, wie geſagt, das Jahr 6. als Verbannungsjahr feſtſteht, eine andere Epoche zu Grunde liegen, und dieſe Epoche bietet ſich uns in dem Zeitpunkt der Beſtätigung des Teſtaments durch den Kaiſer von ſelber dar. Der factiſche und definitive Regierungsantritt des Archelaus und ſeiner Brüder würde demnach in das Jahr 3. v. Chr. zu ſetzen ſein. Und wenn man mit unbefangenem Blick die von Joſephus **Ant. XVII**, 9, 3—13, 1 und **B. II. cap.** 2 — c. 7, § 3 erzählten Fakta [1]) überſchaut, die ſich ſammt und ſonders in Abweſenheit des Archelaus, der nur noch den Athronges ununterworfen fand, zugetragen haben, ſo wird man zugeben, daß für ſo viele Ereigniſſe, ſelbſt wenn man annimmt, daß der Aufſtand überall gleichzeitig ausgebrochen ſei, (was noch bezweifelt werden kann) der Zeitraum eines Jahres eher zu kurz als zu lang iſt. Auch ſcheint die Entſcheidung des Kaiſers in der Erbangelegenheit erſt nach der Beendigung der Wirren in Paläſtina, d. h. nach Beſtrafung der letzten Rädelsführer durch Auguſtus ſelber, getroffen zu ſein. Denn dadurch werden die Gründe, weshalb die Verwandten es damals nicht wagten gegen Archelaus offen Partei zu nehmen, viel klarer. Sie fürchteten eben den Zorn des Kaiſers, der kürzlich erſt von allen ihm überſandten Gefangenen nur die Verwandten des herodianiſchen Hauſes wegen Hochverraths beſtraft hatte. Endlich dürfen die kaiſerliche Beſtätigung und der Regierungs-

[1]) Vgl. deren ausführliche Darſtellung in meiner Inaugural-Diſſertation S. 16—31.

antritt ebenfalls nicht auseinandergeschoben werden. Denn daß die Kronprätendenten bald nach dem kaiserlichen Urtheil die Reise in die Heimath zur Uebernahme der Herrschaft angetreten haben, läßt sich aus dem Umstand erweisen, daß sie bei der Affaire des Pseudoalexander vollständig unerwähnt bleiben. Wären sie damals noch in Rom gewesen, so wäre das einfachste Mittel, den Betrüger zu entlarven, das gewesen, ihn mit den nächsten Blutsverwandten, die ihn natürlich am besten kennen mußten, zu confrontiren. Und die Ausdrücke bei Josephus: (B. II, 7, 1): „κ ά ν τ ο ύ τ ῳ νεανίας τις . . . ἦκε εἰς Ῥώμην“ und (Ant. XVII, 12, 1): „τ ο ύ τ ω ν δὲ τ α ύ τ ῃ δ ι α τ ε τ α γ μ έ ν ω ν ὑπὸ Καίσαρος νεανίας . . . . εἰσῴκισεν αὐτὸν εἰς τὴν Ἡρῴδου συγγένειαν“ lassen auch hinlänglich deutlich erkennen, daß der Betrug unmittelbar nach der Erbregulirung gespielt haben muß, also, wie daraus, daß die Erben bei dieser ganzen Affaire sich völlig passiv verhalten haben, mit Recht geschlossen werden kann, in der Zeit, in welcher die Herodäer nach Hause unterwegs waren. Durch diesen Ausgleich nun haben beide Stellen des Josephus ihre volle Richtigkeit, und es ist nicht nöthig, eine von beiden zu verwerfen oder zu corrigiren. Graetz [1]) giebt zwar zu, daß der Differenz bei Josephus eine doppelte Datirung zu Grunde liegt, meint aber, daß das zehnte Jahr des Archelaus daher komme, weil seine Thronbesteigung nach Tischri fiel und Josephus von Tischri an nach jüdischer Manier ein neues Jahr beginne.[2]) Allein 1) kann bei Josephus eine jüdische Zeitrechnung in diesem ausgedehnten Sinne, wie schon Jost mit Recht bemerkt, nicht nachgewiesen werden. Nur allge-

[1]) S. 484, Note 22.

[2]) Aehnlich hat bereits Sanclemerte die Schwierigkeit heben wollen. Siehe übrigens auch Nolde, a. a. O. S. 365 und 366. Eine andere Ausgleichung giebt J o s t, Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer I. Anhang S. 45, der dem Archelaus noch ein Stück von Josephus zugeben läßt, nämlich den Zeitraum, bis zu welchem Coponius, der erste Landpfleger, in Judäa eintraf.

meine Bestimmungen nach den Hauptfesten, die er selber an unzähligen Stellen genau schildert, und deren Zeit er fixirt, kommen vor. Und 2) zugegeben, er hätte die Regierungsjahre nach jüdischem Kalender gerechnet, so würde er vielmehr vom 1. Nissan an ein neues Jahr datirt haben müssen, denn diese Norm war für die Berechnung der Regierungsjahre der Fürsten allein maaßgebend.[1])

Archelaus starb in Gallien. Das Datum seines Todes ist nicht überliefert. Sein Reich wurde eingezogen und zur Provinz Syrien geschlagen, aber das Land fand die ersehnte Ruhe bei den Römern nicht. Schon bei der ersten Regierungshandlung, die der Kaiser ausüben ließ, nämlich beim Census des Quirinius, brach eine Empörung aus, und die krampfhaften Zuckungen hörten erst auf, als durch die Erhebung des ersten Agrippa eine kurze Zeit der Erholung und Kräftigung für das schwer heimgesuchte Land anbrach.

---

1) Rosch-haschanah c. I, § 1. vgl. bab. Tlm. p. 3a, 8a. — Die Verbannung des Archelaus in das Jahr 7 zu setzen, wie Jost I, 290, Graetz III, 204, Hausrath I, 297 thun, oder sie gar, wie Ewald IV, 465, in das Jahr 5 n. Chr. zurückzuschieben, ist demnach unrichtig.

(Fortsetzung folgt.)

Justinus Martyr und die Agada.

Von

Dr. Alexander Heinrich Goldfahn.

(Schluß.)

25) **Dial. cap. 131 pag. 442** hält Justin den Juden vor, wie viele Wohlthaten Gott ihnen erwiesen habe auf der Wanderung durch die Wüste, unter andern Wundern auch: *οὐδὲ τὰ ἐνδύματα κατετρίβη, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν νεωτέρων συνηύξανε.* In der Pesikta pag. 92 a (die zahlr. Parall. ibid nota 209) fragt R. Eleasar b. Simon, ein Zeitgenosse Justin's, seinen Schwiegervater R. Simon b. Jose: שמלתך לא בלתה מעליך. ולא היו גרילין? אמר ליה: חלוון היה כל מה שהוא גדל נרחיקו גדל עמו. Es steht geschrieben: Deine Kleidung nutzte sich nicht ab an deinem Leibe (5 M. 8, 4); wuchs denn Keiner von ihnen? Darauf antwortete er (S. b. J.) ihm: die Schnecke, wenn sie wächst, wächst ihre Schale mit ihr. Ich erlaube mir die gelegentliche Bemerkung, daß nach meinem Dafürhalten das, unserem Citate vorangehende: קוריוס nicht auf: *κύριος* zurückzuführen ist, wie Musafia (Aruch s. v. קר 8) meint, sondern auf *καίριος*, der Zeit angemessen. Die ganze Stelle wäre dann so zu interpunktiren שמלתך לא בלתה מעליך. שמא כלי קוריוס היו מהלכין עם ישראל במדבר? — אמר ליה ענני הכבוד היו מעטפין אותן — ולא היו בלין? — אמר ליה שמלתך לא בלתה מעליך — ולא היו גרילין? — אמר ליה חלוון היה כל מה שהוא u. s. w. Deine Kleidung nutzte sich nicht ab an deinem Leibe. Führten sie etwa auch für die verschiedenen Jahreszeiten angemessene Kleider mit sich? — Jener antwortete ihm: die Wolken umhüllten sie. — Wurden ihre Kleider nicht verdorben? — Jener antwortete: (die Schrift sagt doch): deine Kleidung u. s. w. Wuchs denn

Keiner unter ihnen? — Jener antwortete: die Schnecke u. s. w. *Καὶ νεφέλη*, sagt Justin unmittelbar vor den citirten Worten pag. 440—42, *εἰς σκιὰν ἀπὸ καύματος καὶ φυλακὴν ἀπό κρύους εἵπετο.* Vgl. noch Sifra z. 3 M. 23. 43 pag. 103 b: רבי עקיבא אומר . . . . ענני [1]) כבוד היו, R. Akiba sagte . . . es waren Wolken der Herrlichkeit. Siehe ferner: Pesikta di R. Kahana ed. Buber pag. 188 b von: ד״א וסוכה תהיה לצל bis ארי במטלת עננין אותיבית ית בני ישראל.

26) Dial. cap. 141 pag. 466. *Μαρτύριον δὲ τούτου* (daß nur Buße unter Weinen, Klagen, Versöhnung bringen kann) *τὴν μίαν τοῦ Δαυὶδ διὰ τὴν καύχησιν αὐτοῦ γενομένην παράπτωσιν ἔχομεν, ἥτις κ. τ. λ.* Was für eine „*καύχησις*" war die Veranlassung zum Falle König David's? Daß es sich um eine jüdische Agada handle, sagt Justin deutlich genug durch das allgemeine „*ἔχομεν*", sowie auch überhaupt dadurch, daß er sie als Belag anführt. Soviel ich weiß, hat noch Niemand darauf aufmerksam gemacht. Die zu Grunde liegende Agada findet sich Synhedrin pag. 107a; Midrasch zu Psalm 26, 2 u. s. Parall. Der Fall David's wurde von den gnostisirenden Judenchristen benutzt, um ihre Verwerfung David's als Stammvater des Messias [2]) darauf zu gründen; die Rabbinen waren daher zu einer Vertheidigung David's herausgefordert. Neben verschiedenen andern Antworten, sagte man auch, David habe auf seine sittliche Reinheit zu großes Vertrauen gesetzt, da zeigte ihm Gott, daß der Sturz von dem höchsten Gipfel der Tugend in den tiefsten Abgrund der Sünde das Werk eines einzigen Augenblickes sein könne: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו

---

1) Der Ausdruck; „ענני כבוד" beruht auf Jesaja 4, 5; vgl. Mechilta z. 2 M. 12, 37 pag. 18 b: רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד שנאמר: וּבָרָא י׳ על כל מכון . . . . כָּבוד חֻפה.

2) Das Nähere s. in Abtheil. II: die Agada und die Clementinen.

לידי נסיון ונכשל — אמר לפניו רבש״ע! מפני מה אומרים: אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב; ואין אומרים אלקי דוד? — אמר אינהו מינסו לי ואת לא מינסית לי — אמר לפניו: רבש״ע בחנני ונסני. שנאמר בחנני י׳ ונסני וגו׳ — אמר מינסנא לך ועבידנא מלתא בהדך; דלדידהו לא הודעיתינהו ואילו אנא קא מודענא לך דמנסינא לך בדבר עזה. Es setzte sich Niemand der Versuchung aus; denn David, der König von Israël, that es und fiel. Er sagte zu Gott: Herr der Welt! warum sagt man (im Gebete): Gott Abraham's, Gott Isak's und Gott Jakob's, und warum nicht auch: Gott David's? — Die Antwort war: Jene haben sich in Prüfungen bewährt; du aber hast dich noch nicht bewährt. David fuhr fort: Herr der Welt! Prüfe mich und stelle mich auf die Probe, denn so steht geschrieben (Ps. 26, 2): Prüfe mich, Gott, und stelle mich auf die Probe u. s. w. — [Gott] sagte, darauf: ich will dich nun auf die Probe stellen und mit dir Etwas versuchen. Jene, (nämlich: Abraham Isak und Jakob) habe ich es vorher nicht wissen lassen, daß ich sie auf die Probe stelle, dir zeige ich es an, daß ich deine Sittlichkeit prüfen werde. Synhedrin 107 a; vgl. Midr. zu Psalm 17, 3 pag. 47b, 48a; zu Ps. 26, 2 pag. 77 a.

B.

Polemisch-apologetische Agadoth.

Bevor wir zum eigentlichen Gegenstande übergehen, muß ich noch einige Bemerkungen vorausschicken, theils zur allgemeinen Orientirung, theils um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen:

1. Es sollen hier nur solche Agadoth berücksichtigt werden, deren Entstehung durch den einen oder den andern Satz, welchen Justin in den Apologien oder dem Dialoge aufstellt, veranlaßt sein mag.

Es versteht sich von selbst, daß damit nicht gesagt werden soll, diese oder jene Agada polemisire direkt gegen Justin, vielmehr sind viele solcher Agadoth offenbar älter als die Schriften Justin's, insofern dieser Sätze wiederholt, die bereits längst in der christlichen Gemeinde gang und gebe waren, andere hingegen oft beträchtlich jünger, indem ein späterer Christ sich den einen oder den andern Satz Justin's angeeignet hatte und ihn in der Polemik gegen die Juden anwendete. —

2. Ich habe mich in den meisten Fällen auf eine bloße Gegenüberstellung der Sätze beschränkt, um die Objektivität um so sicherer zu wahren, und nur, wo es die eigenthümliche Ausdrucksweise der Agada, die mehr in Bildern als in klaren Worten spricht, so verlangt, wurden einige Worte zur Erklärung beigefügt. Mir ist es um Einsicht in die Agada und in die, ihren Hintergrund bildende, Zeitgeschichte zu thun. Die Zeit der Religionsdisputationen ist Gott sei Dank vorbei.

3) Was schließlich die Anordnung der Stellen betrifft, so habe ich sie zur leichtern Uebersicht nach der Reihenfolge, die die Textverse in der hebräischen Bibel einnehmen, eingerichtet.

1) Genesis 5, 24: ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים. אמר רבי חמא בר הושעיה אינו נכתב בתוך טימסן של צדיקים אלא בתוך טימסן של רשעים. אמר רבי איבו: חנוך חנף היה פעמים צדיק פעמים רשע אמר הקב"ה עד שהוא בצדקו אסלקנו. Und Henoch wandelte mit Gott: da war er nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweg genommen. R. Chama b. Huschaja sagte: er (Henoch) wurde nicht in das Register der Frommen eingeschrieben, sondern in das der Frevler. R. Aibo sagte: Henoch war ein Heuchler; bald fromm, bald ein Frevler: da sagte Gott: so lange er noch in Frömmigkeit beharrt, will ich ihn hinwegnehmen. Midrasch Rabba z. Stelle cap. 25 pag. 21c. Antithese zu Dial. cap. 43 pag. 138: *Καὶ ἡμεῖς* (Christen) . . . , *οὐ ταύτην τὴν κατὰ σάρκα παρελάβομεν περιτομήν, ἀλλὰ πνευματικήν, ἣν Ἔνωχ καὶ οἱ ὅμοιοι ἐφύλαξαν;* dann zu Dial.

cap. 92 pag. 320: *Ἐνὼχ (καὶ Νῶε . . .), μήτε ἐν περιτομῇ γενόμενοι μήτε σαββατίσαντες εὐηρέστησαν τῷ θεῷ.* Auf Noa kommen wir noch zurück.

2) Genesis 6, 2 . . וירא בני־האלהים ר׳ שמעון בן יוחאי . . ק ר א להון בני דיינא. רבי שמעון בן יוחאי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא Und es sahen die Söhne der Machthaber: Rabbi Simon b. Jochai nannte sie: Söhne der Richter (Regenten). R. Simon b. Jochai schalt einen Jeden, der sie Göttersöhne nannte. Midr. Rabba z. Stelle cap. 26 pag. 22 b. Die Parallele Jalkut Schimeoni z. Stelle § 43 pag. 22a hat die gesperrten Worte: להון . . . רבי nicht; sie haben also in Simon ben Chelbo's Exemplar des Midrasch Rabba nicht gestanden. Nach der letztern Lesart wäre die Erklärung: בני דיינא, die auf einer Vergleichung des: „בני האלהים" mit: אלהים in 2 M. 4, 16; 7, 1; 22, 7. 8, beruht, die allgemein traditionelle [1]). Mag man nun der einen oder der andern Lesart den Vorzug geben, so viel steht fest, daß R. Simon b. Jochai die Behauptung: *οἱ δ' ἄγγελοι, . . . γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτεκνώσαν* Il. Apol. cap. 5 pag. 180 (zahlreiche Parall. verzeichnet Otto a. l. n. 6) heftig tadelt. Dasselbe thut auch Tryphon Dial. cap. 79 pag. 272: *Καὶ ὁ Τρύφων, ὑπαγανακτῶν μὲν, αἰδούμενος δὲ τὰς γραφάς, ὡς ἐδηλοῦτο ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, εἶπε πρός με. Τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἅγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτεραι*

[1]) Die klementinischen Recognitionen kennen die Mythe von der Vermischung der Engel noch nicht; sie erklären: homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt (I, 29). Auch sie berücksichtigen dabei 2 M. 4, 16; 7, 1. Sie behaupten nämlich: Tribus igitur modis, Deus quis dicitur, vel quia vere est, vel quia ei, qui vere est, ministrat, et ob honorem mittentis, ut plena sit ejus auctoritas . . . Sed et sancti homines impiorum efficiuntur dii, tanquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis cet. Erst die überarbeiteten Homilien (VIII. 13) pag. 208 ed. (Schwegler) haben die Mythe. Später fand sie auch in die babylonische Agada Eingang, und zwar zum Zwecke einer Erklärung des „Asasel", worüber wir ausführlicher sprechen in der II. Abtheil.: „die pseudo-klementinischen Schriften und die Agada." Das Buch Henoch ist ein christliches Apocryphon. Auch darüber l. l.

ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπό σου, μᾶλλον δὲ καὶ βλάσφημοι ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις. R. Simon b. Jochai war ein älterer Zeitgenosse Justin's.

3) Genesis 6, 8: ונח מצא חן בעיני י׳ אמר רבי סימון מצינו שהקב״ה עושה חסד עם האחרונים בזכות הראשונים ומנין שהקב״ה עושה עם הראשונים בזכות האחרונים? ונח מצא חן בעיני י׳ באיזו זכות? בזכות תולדותיו. Noa aber fand Gnade in den Augen Gottes. R. Simon sagte: wir finden, daß Gott den Nachkommen um der Vorder willen Gnade erweiset; woher [ist bewiesen], daß Gott auch um der Nachkommen willen den Vorderen [Gnade] erweiset? Noa fand Gnade in den Augen Gottes; wegen welcher Verdienste? Um des Verdienstes seiner Nachkommen wilten. Midr. Rabba zur St. cap. 29 pag. 24 a. b. An einer andern Stelle des Midrasch (l. l. cap. 26 pag. 22d) wird Mose als solcher Nachkomme bezeichnet: אמר רבי חנינא בר פפא אפילו נח שנשתייר מהם לא שהיה כְּדַי, אלא שצפה הקב״ה שמשה עתיד לעמוד ממנו שנאמר בשגם זה משה דחושבניה דדין הוא חושבניה . . . . . דדין. R. Chanina b. Papa sagte: selbst Noa, der von ihnen übrig geblieben, war eigentlich nicht werth, gerettet zu werden; allein Gott sah voraus, daß Mose von ihm abstammen werde;[1]) denn (Mensch also Nachkomme Noa's) בשגם deutet auf משה: der Zahlenwerth des Einen (2 + 300 + 3 + 40) ist gleich dem des Andern (40 + 300 + 5) = 145. Beide Agadoth sind gerichtet gegen den, bereits oben (S. 261 B. Nr. 1) citirten Satz: *(Ενὼχ) καὶ Νῶε ἅμα τοῖς τέκνοις . . . . , μήτε ἐν περιτομῇ γενόμενοι μήτε σαββατίσαντες εὐηρέστησαν τῷ θεῷ* (Dial. cap. 92 pag. 320). Zu „בזכות תולדותיו" vgl. II. Apol. cap. 7 pag. 184: *Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ*

[1]) Wir bemerken hier ein für alle Mal, daß wir die Bibelverse der Auffassung der betreffenden Agada gemäß übersetzen.

ποιῆσαι, ... διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν (vgl. Otto a. l. n. 1; Epistolam ad Diog. c. 6 pag. 178 und n. 6 und: לא נברא העולם אלא בשביל ישראל, worauf wir noch zurückkommen). Auch die übrigen ungünstigen Urtheile über Noa, von denen cap. 29 des M. Genes. Rabba voll ist, haben dieselbe polemische Tendenz.

4) Genesis cap. 8 V. 22: אמר ריש לקיש עכרים ששבת חייב מיתה שנאמר: ויום ולילה לא ישבתו. ואמר מר אוהרה שלהן זו היא מיתתן (פשיטא אמר רבינא אפילו שני בשבת (לא נצרכא אלא לשני בשבת. ält. Lesart. Jalkut. Lurja). Resch Lakisch sagte: ein Nichtisraëlit, der den Sabbath feiert, macht sich des Todes schuldig; denn die Schrift sagt: so l a n g e die Tage der Erde dauern u. s. w. und Tag und Nacht sollen nicht aufhören: und ein Lehrer hat gesagt: bei den Nichtisraëliten schließe die Warnung, ohne weitere Angabe der Strafe, die Todesstrafe ein. Das ist doch selbstverständlich? ältere Lesart). Darauf sagte Rabina: (s e l b st an einem Montage nicht?) auch nicht am Montage.

Diese Stelle (Synhedrin 58 b) ist noch nicht genügend erklärt worden, weil man den polemischen Hintergrund nicht erkannt hatte. Das Ganze ist e i n e i r o n i s c h e R e p l i k auf das Argument, das man von christlicher Seite gegen die jüdische Sabbathruhe gebrauchte, nämlich daß die Elemente und Kräfte der Natur am Sabbath ebenso wie an den andern Tagen ihr Werk vollbringen. Justin sagt (dial. cap. 23 pag. 78): *Ὁρᾶτε ὅτι τὰ στοιχεῖα οὐκ ἀργεῖ οὐδὲ σαββατίζει;* vgl. noch besonders l. l. nota 5., wo eine interessante Parallele aus Hilarius angeführt und auch auf Joh. 5, 17 hingewiesen wird. Wir folgen der ältern, in Klammern mitgetheilten, Lesart, die Jalkut Schimeoni z. Bibelstelle § 61 pag. 28 b und Salomo Lurja in seinem Scholion z. Talmudstelle aufbewahrten, und die auch Raschi vorgelegen hat, der sich aber das: פשיטא nicht zu erklären wußte und daher den Text emendirte. Die Emendation ist in unseren Ausgaben aufgenommen. Der Fragesteller nahm

„ששבת" s. v. a. der seinen Sabbat feiert, er meinte daher, für die Unzulässigkeit der ἡμέρα κυριακὴ bedürfe man keines besondern Beweises. Rabbina antwortete ihm: Das Ganze ist bloß eine Persiflage der Gegner. R. L. sagt: wenn die Nichtisraëliten sich nach der Natur richten wollen, so dürfen sie sich überhaupt keine Ruhe gönnen, da es in der Natur keine Ruhe gibt, wie der citirte Bibelvers angibt. Für so ein Leben können sie gemüthlich sich bedanken. Daß mit שני בשבת, Montag, ein beliebiger Tag der bloßen Ruhe im Gegensatze zum אחד בשבת, Sonntag ששובחין בו הנוצרים den die Nazaräer (Christen) feiern, gemeint sei, sagt auch Raschi ad locum. הנוצרים fehlt in den censirten Ausgaben.

5) Genesis 14, 18—20: אמר רבי זכריה משום רבי ישמעאל ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם. שנאמר והוא כהן לאל עליון. כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת הַמָּקוֹם הוציאה מאברהם. שנאמר ויברכהו ויאמר ברוּך אברם לאל עליון קנה שמים וארץ — וברוּך אל עליון. אמר לו אברהם וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו? מיד נתנה לאברהם שנאמר נאם י' לאדני שב לימיני עד אשית איביך הדם לרגליך . . . ובחריה כתיב. נשבע י' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מַלְכִּי צֶדֶק על דיבורו של מלכי צדק. R. Zacharia tradirte im Namen des R. Ismaël: Gott wollte das Priesterthum von Sem abstammen lassen; denn es steht geschrieben: und er war Priester des höchsten Gottes; weil er aber den Segen Abraham's früher sprach als die Segnung Gottes, so ließ Gott es von Abraham abstammen, denn die Schrift sagt: und er segnete ihn und sprach: gesegnet sei Abram dem höchsten Gotte, der geschaffen hat Himmel und Erde. — Und gesegnet sei der höchste Gott. Da sagte Abraham zu ihm: Darf man die Segnung des Knechtes voranstellen der Segnung seines Schöpfers? Sofort wurde es (das Priesterthum) Abraham verliehen; denn es steht geschrieben:

Es spricht Gott zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße . . . Und bald darauf sagt die Schrift: Der Ewige hat geschworen, und es reuet ihn nicht: Du bist Priester auf ewig על דברתי מלכי צדק (das heißt): wegen der Rede des Malkizedek (Ps. 110, 1, 4). Darum sagt auch die Schrift: und er war ein Priester des höchsten Gottes: er war Priester aber sein Samen ist kein Priester (Nedarim 32 b). Es ist das *σπέρμα πνευματικὸν* dessen gemeint, der *ἀρχιερεύς* ist *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* (dial. cap. 33 pag. 108; vgl. Br. a. d. Hebräer 6, 20 ff.), und gerichtet gegen dial. cap. 116 pag. 392: *ἡμεῖς, οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, ... ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ* . . . Vgl. das ganze Kapitel 117, welches ausführt, daß die Gebete der Juden Gott nicht angenehm seien, sondern nur die der Christen, weil diese allein gelernt haben: *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων* zu verrichten (pag. 396.) Vgl. meine Abhandlung über „ימין" S. 176. — Cap. 43 pag. 138 des Dial.: *Καὶ ἡμεῖς, οἱ διὰ τούτου* (Jesu) *προσχωρήσαντες τῷ θεῷ, κ. τ. λ.* — Cap. 8 pag. 34 sagt Tryphon: *καταλιπόντι δὲ τὸν θεὸν καὶ εἰς ἄνθρωπον ἐλπίσαντι ποία ἔτι περιλείπεται σωτηρία;* Vgl. Abschnitt A Nr. 18 S. 152.

6) Genesis 17, 1. 2. 9—14: אמר רבי יודן מה הראנה הזו אין לה פסולת אלא עוקצה בלבר, העבר אותו וכטל המום. כך אמר הקב"ה לאברהם אין בך פסולת אלא הערלה העבר אותה וכטל המום. התהלך לפני והיה תמים . . . . אמר אם חביבה היא המילה מפני מה לא נתנה לאדם הראשון? אמר לו הקב"ה דיך אני ואתה בעולם. ואם אין אתה מקבל עליך ליטול דיו לעולמי עד כאן ודייה לערלה עד כאן. ודייה למילה שתהא עגומה עד כאן אמר, עד שלא מלתי היו באים ומדווגים לי. תאמר משמלתי.

הן באין ומְזַדווגים לי? אמר לו הקב"ה: אברהם דייך שאני אלוהיך. דייך שאני פטרונך. ולא לך לעצמך אלא היו לעולמי שאני אלוהיו דיו לעולמי שאני פטרונו ... אמר ר' לוי למטרונא שאמר [לה] המלך עברי לפני ועברה לפניו ונתכרכמו פניה. אמרה: תאמר שנמצא בי פסולת. אמר לה המלך אין בך פסולת אלא צפורן של אצבע קטנה שלך גדולה קימעא הַעֲבִירִי אותו ובטל המום. כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו אין בך פסולת אלא הערלה הואת. הַעֲבר אותה ובטל המום. התהלך לפני והיה תמים, ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך וגומר. אמר רב הונא כשם בר קפרא ישב אברהם ודן גזירה שוה נאמרה ערלה באילן ונאמרה ערלה באדם. מה ערלה שנאמרה באילן מקום שהוא עושה פירות אף ערלה שנאמרה באדם מקום שהוא עושה פירות. אמר ליה רבי חנינא בר פזי וכי נתנו גזירות שוות לאברהם? אתמהא?! אלא רמז רמזה לו ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד. ואתנה בריתי בינו ובינך כמקום שהוא פרה ורבה. רבי ישמעאל ורבי עקיבא רבי ישמעאל אומר אברהם כרתן גדול היה שנאמר נשבע י' ולא ינחם אתה כהן לעולם וגומר. ונאמר להלן ונמלתם את בשר ערלתכם. מהיכן יצא? אם יצא מן האוזן אינו כשר להקריב, מן הפה אינו כשר להקריב. מן הלב אינו כשר להקריב: מהיכן יצא ויהיה כשר להקריב? הוי אומר זו ערלת הגוף. רבי עקיבא אומר ד' ערלות הן. נאמרה ערלה באוזן הנה ערלה אונם. ונאמרה ערלה בפה הן אני ערל שפתים. ונאמר ערלה בלב וכל בית ישראל ערלי לב. ונאמר ערלה בגוף וערל זכר. ונאמר לו התהלך לפני והיה תמים. אם יצא מן האוזן אינו תמים. מן הפה אינו תמים. מן הלב אינו תמים. ומהיכן יצא ויהיה תמים? הוי אומר זו ערלת הגוף .... וכי יש ערל נְקֵבָה? אלא ממקום שהוא ניכר אם זכר אם נקבה (der Midrasch נקיבה) משם מוהלים אותו. R. Judan sagte: Wie an der Feige Nichts unbrauchbar ist außer dem Stiel und wenn man diesen entfernt, die Feige makellos ist; ebenso sagte Gott zu Abraham: An dir ist kein Makel außer der Vorhaut: entferne sie und du bist makellos. Wandle vor mir und werde vollkommen .... Auf

Abraham's Einwand, wenn die Beschneidung so werth, warum sie nicht dem ersten Menschen gegeben worden, antwortete Gott: Es genüge dir, daß wir beide allein auf der Welt; wenn du aber die Beschneidung nicht annimmst, so hat die Welt genug bestanden: die Unbeschnittenheit hat sich schon lange genug erhalten, lange genug trauert die Beschneidung [daß sie noch nicht erfüllt wird]. Abraham erwiederte: bevor ich mich beschnitten, hatten sich mir viele Proselyten angeschlossen; werden sie sich mir anschließen, wenn ich mich beschneide? Gott antwortete ihm: Abraham! es genüge dir, daß ich dein Gott bin; es genüge dir, daß ich dein Patron bin! Und nicht allein dir, sondern auch meiner Welt genüge, daß ich ihr Gott bin; auch meiner (übrigen) Welt genüge, daß ich ihr Patron bin... R. Levi sagte: Abraham ist zu vergleichen mit einer Matrone, zu der der König sagte: Gehe an mir vorbei! Sie ging vorbei; dabei entfärbte sich ihr Angesicht. Da fragte sie den König: Hast du etwa einen Makel an mir gefunden? Es ist kein Makel an dir, erwiedert der König, nur daß der Nagel deines kleinen Fingers ein wenig zu groß ist; schneide ihn ab und der Makel ist weg. So sagte Gott zu Abraham: an dir ist kein Makel außer der Vorhaut; schneide diese weg und du bist makellos. Wandle vor mir und sei vollkommen. Ich will meinen Bund schließen zwischen mir und dir u. s. w. R. Huna tradirte im Namen des Bar Kappâra: Abraham bediente sich der Wortanalogie.[1]) Sowol beim Baume, als beim Menschen bedient sich die Schrift des Wortes „Vorhaut" (Orla). So wie die dem Baume zugeschriebene Vorhaut sich an der Befruchtungsstelle befindet, (III. M. 19, 23), so muß auch die Vorhaut des Menschen an der Befruchtungsstelle sein.

---

[1]) Vgl. Frankel über pal. und alex. Schriftforsch. pag. 16 (u. N. 6); 20. — Hodeg. in Mischnam pag. 19; 20.

R. Chanina b. Pazi fragte ihn: kannte denn Abraham bereits die Wortanalogien? (da ihm doch der Wortlaut der Bibel nicht vorgelegen)? Man muß daher annehmen, daß Gott selbst es ihm andeutete, indem er sagte: ich will meinen Bund schließen zwischen mir und dir, und ich werde dich vermehren gar sehr: ich will meinen Bund schließen zwischen mir und dir an jener Stelle, die fruchtbar macht und vermehrt. R. Ismael und R. Akiba wichen hierin folgendermaßen von einander ab: R. Ismaël sagte: Abraham war Hoheprieſter, denn so sagt die Schrift (Ps. 110, 4): der Ewige hat geschworen, und es reuet ihn nicht: du bist Priester auf ewig u. w. s. Weiter unten (in dem besprochenen Texte, 1 M. 17, 11) sagt die Schrift: beschneiden sollt ihr, das Fleisch eurer Vorhaut. An welcher Stelle sollte er sich beschneiden? am Ohre etwa, dann würde er untauglich zum Opfern; am Munde, dann wird er es ebenfalls, ebenso am Herzen. An welcher Stelle soll er sich also beschneiden, so daß er tauglich bleibe zum Opfern? Es kann nur die Vorhaut des Körpers gemeint sein. R. Akiba sagt: Von vier Theilen das menschlichen Leibes sagt die heilige Schrift aus, daß sie eine Vorhaut hätten, vom Ohre (Jerem 6, 10,) von den Lippen (II Mos. 6, 30), vom Herzen (Jerem. 9, 25) und die eigentliche Vorhaut (I. Mos. 17, 14). Abraham wurde nun gesagt: wandle vor mir und sei vollkommen! Würde er am Ohre, am Munde oder am Herzen beschneiden, so bliebe er nicht vollkommen. An welcher Stelle denn sollte er sich beschneiden, damit er vollkommen bleibe? Es kann nur die Vorhaut des Körpers gemeint sein ... Gibt es denn eine Vorhaut bei Frauen (daß die Schrift hervorhebt: ein Mann der eine Vorhaut hat, 1 M. 17, 14)? Die Schrift will aber sagen: an der Stelle, an welcher man erkennt, ob männlich oder weiblich, an derselben Stelle soll er beschnit-

ten werden. Midr. Rabba z. St. cap. 46 pag. 41 a. b. Vgl. ibid z. Levit. (19, 33—25) cap. 25 pag. 166 b. Zur Erklärung dieser Stelle genügt die Bemerkung, daß der Midrasch שַׁדַּי = שֶׁדַּי = אֲשֶׁר דַּי erklärt. Das Uebrige[1]) ergibt sich aus den folgenden Stellen aus Justin, gegen die er polemisirt und behauptet, daß neben der geistigen Beschneidung die am Fleische zur Vollkommenheit nothwendig sei. Dial. cap. 19 pag. 64: *Καὶ ὑμεῖς μὲν, οἱ τὴν σάρκα περιτετμημένοι, χρῄζετε τῆς ἡμετέρας περιτομῆς, ἡμεῖς δὲ, ταύτην ἔχοντες, οὐδὲν ἐκείνης δεόμεθα. Εἰ γὰρ ἦν ἀναγκαία, ὡς δοκεῖτε, οὐκ ἂν ἀκρόβυστον ὁ θεὸς ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ . . .* Cap. 23 pag. 80: *Καὶ γάρ αὐτὸς ὁ Ἀβραὰμ ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν διὰ τὴν πίστιν, ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ ἐδικαιώθη καὶ εὐλογήθη, ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει. τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν, ὡς καὶ αἱ γραφαὶ καὶ τὰ πράγματα ἀναγκάζει ἡμᾶς ὁμολογεῖν . . Καὶ τὸ μὴ δύνασθαι δὲ τὸ θῆλυ, γένος τὴν σαρκικὴν περιτομὴν λαμβάνειν, δείκνυσιν ὅτι εἰς σημεῖον ἡ περιτομὴ αὕτη δέδοται, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔργον δικαιοσύνης κ. τ. λ. κ. τ. λ.*

Mögen diese sechs Agadoth, die sich an Verse der Genesis anschließen, das Terrain recognosziren helfen. Die noch übrigen zwanzig Agadoth, die sich an Verse der übrigen biblischen Bücher anschließen, werden erst nachher unter fortlaufender Zahl folgen.

---

[1]) Was es mit dem Hohenpriesterthum Abraham's auf sich hat wurde Nr. 5 Seite 265 gezeigt; daß אוזן, פה, לב, = *πνευματικὴν* und מקום פרה ורכה, עושה פירות, גוף = *σαρκικὴν* sei, versteht sich von selbst.

Eine culturgeschichtliche Borajtha und ihre Wandlungen.

Von
Dr. Wilhelm Bacher.

Der achtundzwanzigste Abschnitt der sog. Aboth des R. Nathan beginnt mit folgendem Ausspruch: „Es giebt keine Liebe, sagt R. Nathan, die so groß wäre, als die zur Thora; keine Weisheit gleicht der des Landes Israel [1]); keine Schönheit der Jerusalems, kein Reichthum dem Mediens; kein Heldenmuth erreicht den der Perser, keine Sittenlosigkeit die Arabiens; die meiste Heuchelei herrscht in Babel (nach Zacharias 5, 11) und Aegypten ist am reichsten in Zauberkünsten." Dieser offenbar fragmentarischen Charakter an sich tragende Ausspruch ist schon von Zunz (Gottesd. Vorträge S. 109) als Auszug einer ähnlichen Zusammenstellung erkannt worden, die anderswo ausdrücklich im Namen R. Nathan's vorkommt. Aber dieses Urtheil ist noch zu modificiren. Bei näherem Eingehen in die erwähnte Parallelstelle, die sich am Ende des ersten Abschnittes von Esther rabba (f. 119 c) befindet, zeigt nämlich, daß unser Auszug erst aus einer durch Zusätze bereicherten Borajtha des R. Nathan abzuleiten ist. Da letztere auch für eine weiter unten zu behandelnde Stelle im bab. Talmud als Quelle zu betrachten ist, wird es nöthig sein, zuerst das Stück in Esther rabba wörtlich anzuführen: חיל פרס ומדי חני בשם ר׳נתן מעשרה מדות אלו עשרה חלקים משל זנות בעולם השעה באלכסנדריא ואחד בכל העולם עשרה חלקים של עשירות בעולם תשעה ברומי ואחד בכל העולם עשרה חלקים של עניות בעולם ט׳ כלוד ואחד בכל העולם עשרה חלקים של טפשות בעולם ט׳ בישמעאלים ואחד בכל העולם י׳ חלקים של בריות בעולם ט׳ בישמעאלים ואחד בכל העולם י׳ חלקים של כנים בעולם ט׳ כפרסיים ואחד בכל העולם י׳ חלקים של נוי בעולם ט׳ במדי ואחד בכל העולם י׳ חלקים של כעירות בעולם ט׳ במזרח ואחד בכל העולם י׳ חלקים של כח בעולם ט׳ בכשרים ואחד

---

1) Das, und nicht das sinnlose דרך ארץ ist die richtige Lesart.

בכל העולם. עשרה חלקים של גבורה בעולם ט׳ ביהודה ואחד בכל העולם
י חלקים של יופי בעולם ט׳ בירושלים ואחד בכל העולם י חלקים של
חכמה בעולם ט׳ בארץ ישראל ואחד בכל העולם י חלקים של תורה בעולם
תשעה בארץ ישראל ואחד בכל העולם י׳ חלקים של חנופה בעולם ט׳
בירושלים ואחד בכל העולם הה״ד (ירמיה כ״ג ט״ו) כי מאת נביאי ירושלים
יצאה חנופה לכל הארץ. —

Um zuerst den einleitenden Satz klar zu stellen, so ist unzweifelhaft die Erklärung des Commentars מחנות כהנה eine irrthümliche. An die Textworte חיל פרס ומדי wird zur Illustrirung der beiden Volksnamen die sonst selbstständige Borajtha des R. Nathan bloß angelehnt, nicht daß dieser selbst in Beziehung auf jene seinen Ausspruch gethan hätte. Man darf also weder מעשרה מדות übersetzen: „P. und M. gehören zu den an den betreffenden zehn Theilen mit je neun betheiligten," noch פרס etymologisch mit מדי, חלוקה = פרס mit מדה in Zusammenhang bringen. Das einzig Richtige ist, daß der Redakteur des Esther rabbah aus den ihm noch vorliegenden מדות דר׳ נתן oder aus mündlicher Ueberlieferung dieses Stück in seiner Agadasammlung an der ihm passend dünkenden Stelle anbrachte. Das genannte Werk des R. Nathan enthielt, wie Zunz (a. a. O. S. 92) nachwies, zum großen Theil seine Mischnah's und war nach der Reihenfolge von 1 bis 49 rubrizirt, so daß in jeder Rubrik unter der Eingangsformel מדות . . . מ halachische, hagadische oder sonst wissenschaftliche Gegenstände, die in Bezug auf die Zahl dahin gehörten, aufgeführt wurden. (Vgl. auch Frankel, Hodegetik S. 191). — Es ist hiernach leicht denkbar, daß unsere dekadische Zusammenstellung ethnologisch-culturgeschichtlicher Bemerkungen in jenem Werke sich befunden hat. Die Worte מעשרה מדות אלו sind hier sogar in der eigentlichen Bedeutung von מדות übersetzbar: „Von folgenden zehn Eigenschaften kamen je zehn Theile zur Welt, wovon u. s. w." Jedenfalls aber müssen in der ursprünglichen Bor. blos 10 Eigenschaften genannt worden sein, und daß von den fünfzehn jetzt zu lesenden die letzten fünf spätere Zusätze sind, geht aus ihnen selbst deutlich genug hervor. Was sie veranlaßt hat, ist ebenso ins Auge springend. Unter den von feinem Verständniß und scharfem Ueberblick zeugenden ersten 10 Sätzen findet sich nur einer, der auf das jüdische Volk Bezug hat, und zwar in nicht sehr schmeichelhafter Weise: Lydda

muß mit seiner Armuth dem reichen Rom zur Folie dienen. Gewiß war es auch nicht R. Nathan's Absicht, in seiner ethnologischen Umschau Israel auf agadische Weise zu verherrlichen, sondern er wollte die Summe seiner Kenntnisse von Völkern und Ländern in kurzen, bezeichnenden Aussprüchen zusammenfassen. So züchtigt er die Sittenlosigkeit des üppigen Alexandria, der zweiten Stadt des Römerreiches, er wirft einen Blick auf die in Rom sich häufenden Schätze der Nationen, er bezeichnet Egypten als das gelobte Land der Zauberei, schreibt den Arabern die meiste Gesundheit, aber auch die meiste Thorheit zu, erwähnt die Meder als die schönsten Menschen, die Perser als die am meisten von Ungeziefer geplagten, er rühmt die Häßlichkeit der Bewohner des Ostens, sowie die Kraft der Kurden. Diese so realistisch entworfene Skizze ohne weiteres in den Zusammenhang eines agadischen Vortrages zu bringen, ging sicherlich nicht an; die Zuhörer hätten weder Trost, noch Erhebung aus ihm geschöpft. Aber als Grundlage weiterer Ausführung eignete sich die Dekade vortrefflich. Gegenüber den physischen Vorzügen oder den Lastern der übrigen Völker und Länder konnte die geistige Erhabenheit Israels und des heiligen Landes hervorgehoben werden. Und dies geschah auf echt agadische Art in den fraglichen Zusätzen unserer Borajtha. Sie berühren keine realen Verhältnisse, sondern Zustände einer ideal gewordenen Vergangenheit, auf welche die Agadisten stets hinwiesen, sie sind, wie man leicht erkennt, einer agadischen Schriftauslegung entsprungen, nicht wirklicher Beobachtung; und ihr Zweck ist vor Allem die Verherrlichung des jüdischen Volkes.

Gehen wir jetzt an die Betrachtung des im Eingange erwähnten Fragmentes, so ist bald ersichtlich, daß dem Sammler der Aboth des R. N., der die eigenthümliche Einkleidung in Zahlen aufgab, vor Allem die Israel preisenden Bemerkungen am Herzen lagen, die er denn auch etwas verändert an die Spitze stellt. Den Römern, die zu seiner Zeit gewiß schon herabgekommen waren, nimmt er den Reichthum und theilt ihm den Medern zu, bei welchen er gewiß das Sassanidenreich im Auge hat, sowie er auch deren Brudervolke, den Persern, die meiste Stärke zuspricht. Aegypten behält auch bei ihm die Hegemonie in der Zauberkunde. Die Sittenlosigkeit konnte von dem verfallenden

Alexandria, das ohnehin christlich geworden war, nicht mehr ausgesagt werden, und sie wird den Arabern zuertheilt. (Dieselben waren durch den immer bedeutender werdenden Handel nach dem Auslande üppiger und frivoler geworden, wie die Schilderung von Mohammed's Zeitgenossen bei Sprenger, sowie manches vorislamitische Gedicht der arabischen Literatur beweisen). Die Babel zugeschriebene Heuchelei ist gewiß nur aus einer von R. Jochanan im Namen R. Simon ben Jochai's tradirten Deutung des Verses in Zacharias [1]) hervorgegangen.

Mit der eben besprochenen Stelle des späten Sammelwerkes zeigt viel Aehnlichkeit die im Ganzen mehr ursprüngliche Züge enthaltende Version des babylonischen Talmud (Kidduschin 49b). Aber auch letztere muß ziemlich jung sein, da sowol Autorname als תני, das Kennzeichen einer Borajtha am Eingange fehlt; auch ist sie mit jüngern Elementen versetzt. Daß die Form, welche R. Nathan seinen Sätzen gegeben hatte, die Verhältnißzahlen neun und eins, beibehalten sind, beweist, daß wie oft, in Babylonien palästinensische, namentlich tannaitische Aussprüche treuer bewahrt wurden, als in Palästina selbst. Die Schönheit Jerusalems und die Weisheit im Lande Israel werden auch hier vorangestellt. Den Reichthum kann auch der babylonische Agadist nicht von den zeitgenössischen Römern aussagen; er nennt daher die alten Römer (רומיים קדמונים). Lyddas Armut erregte natürlich kein Interesse mehr, namentlich in den Euphratländern; für diese hatte mehr Sinn und wie es scheint auch Berechtigung die Bemerkung: עשרה קבים עניות ירדו לעולם ט׳ נטלה בבל ואי כל העולם Des nahe liegenden Elam Hochmuth und Heuchelei wird näher behandelt. Die herrschenden Perser sind von anderen Seiten in's Auge gefaßt, als bei R. Nathan; sie erhalten wie in den Aboth, die meiste Stärke, das Ungeziefer wird den Bewohnern des medischen Berglandes zu Theil. Aegypten bleibt auch hier das Land der Zauberer; die erste Stelle in der Sittenlosigkeit bekommen die Araber, die in der Häßlichkeit die Aethiopen. [2]) — Nur

1) S. Synhedrin 24b und Kidduschin 49b (an letzterer Stelle fehlt: בשם ר״ש בן יוחי).

2) Vielleicht ist au ŋ in Esther r. unter כושיים מזרחיים zu verstehen oder so zu lesen. (Bekannt ist, daß im Targum und auch bei den Arabern הדו und כוש Wechselbezeichnungen sind). Aus כעירות (in E. r.) läßt sich sowol die Lesart שכרות als die שחרות ableiten.

kommen mehr allgemeine Bemerkungen hinzu, so daß die Frauen am meisten sprechen, die Sklaven am meisten schlafen, das Schwein von den meisten Krankheiten heimgesucht wird. Meschan (d. i. das Land an den Euphrat- und Tigrismündungen) wird mit Frechheit gebrandmarkt. Daß die jüdischen Bewohner dieser Provinz auch sonst nicht gut angeschrieben waren, beweist der bekannte Satz מישן מיחא.

Bis hieher befanden wir uns auf jüdischem Boden. Aber von dem babylonischen Talmud, unserer letzten Quelle, ist nicht mehr weit bis zu jener Zeit, wo eine neue ungeahnte Volkskraft siegreich auf den Schauplatz der Weltgeschichte tritt, um Westasien und die Länder des Mittelmeers zu erobern. Hundert Jahre nach den letzten Amoräern machen sich die Araber zu Weltherrschern und erobern zugleich die geistigen Schätze der Vergangenheit. Viel dieser Schätze gehört dem Judenthum, denn in reichem Maße drangen Anschauungen und Lehren, Sagen und Sprüche von den Juden zu den empfänglichen Bekennern des Islam. Zu diesen Aneignungen gehört nun auch die alte Borajtha des R. Nathan. Aber nur die originelle Form der letztern blieb, der Inhalt wurde wieder umgestaltet, und zwar in muhammedanischem Sinne. Und mitten in der Verherrlichung der Religions- und Culturstätten des Islam wird auch den Juden eine Stelle eingeräumt, aber wie wir sehen werden, die denkbar niedrigste. Die in Rede stehende Satzreihe verdient hier in Text und Uebersetzung ganz vorgeführt zu werden, besonders, da sie nur handschriftlich vorhanden ist, und zwar in der Leipziger Universitätsbibliothek (Cod. Rehatijja 46 Bl. 211 recto).[1] Sie lautet: קאל בעצהם אן אלרחמה עשרה אגא בכה תסעה ובאלדניא ואחדה ואלקנאעה עשרה כמדינה אלנבי צלעם תסעה ובאלדניא ואחדה ואלברכה עשרה באלשאם תסעה ובאלדניא ואחדה ואלשפקה עשרה במצר תסעה ובאלדניא ואחדה ואלשהוואה עשרה באלנסא תסעה ובאלרגאל ואחדה ואלכרם עשרה פי אלערב תסעה ובאלדניא ואחדה ואלדלה עשרה באלהוד תסעה ובאלדניא ואחדה ואלשגאעה עשרה באלרגאל תסעה

[1] Ihre, sowie der folgenden arabischen Parallelen, Mittheilung danke ich meinem Freunde, Dr. Goldziher in Pest.

ובאלעגבא ואחרה ואלעלם עשרה באלעראק תסעה ובאלרגיא ואחרה ואלשאל עשרה באלרום תסעה ובאלרניא ואחרה „Ein Autor führt Folgendes an: Von den zehn Theilen Erbarmen, die es giebt, hat Mekka neun, die übrige Welt einen; von den zehn Th. Genügsamkeit sind neun in der Prophetenstadt (Jathreb = Medina), einer in der Welt. Ebenso ragen Syrien durch Segensfülle, Egypten durch Mitleid hervor. Am meisten Begierden haben die Frauen. Edelsinn ist unter den Arabern am größten; die Juden haben neun Maß der Niedrigkeit erhalten.[1]) Die Frauen haben nur einen Theil der Tapferkeit erhalten. Die Wissenschaft befindet sich zu neun Theilen in Irâk und der Reichthum zu ebensoviel in Rûm.

Wie alt diese muhammedanische Dekade sei, ist nicht ersichtlich; aber sie muß in den ersten Jahrhunderten des Islam entstanden sein, denn Irâk ist noch der Hauptsitz der Gelehrsamkeit, was sich gewiß auf die Schulen von Basra und Kufa bezieht. Sonst erinnert das Ganze am meisten an die Version, wie sie im bab. Talmud vorliegt. Was dort Jerusalem und Palästina, ist hier Mekka und Medina. Von Ländern werden manche andere und von anderen Gesichtspunkten genannt; aber die eingestreuten nicht ethnologischen Bemerkungen gemahnen zum Theil an die im Talmud befindlichen. Die Frauen erhalten statt der Redefülle die weniger harmlose Fülle von Begierden. Unversehrt blieb nur ein Punkt, der Reichthum der Römer. Natürlich sind bei dem Araber die Oströmer gemeint, und in den ersten Jahrhunderten boten diese noch sehr reiche Beute für die erobernden Saracenen.

Daß übrigens die Benutzung unserer Boraitha in muhammedanischen Kreisen alt ist, geht aus der Fassung einer merkwürdigen Tradition hervor, die ebenfalls in einem Codex der Refâijja zu lesen ist (Supplement Nr. 7): גא פי אלדבר אן אללה תעאלי קסם אלחט עלי עשרה אגוא פאעטי ללחלק כלהם גא ואחרא ואעטי

[1]) Daß die Juden das niedrigste Volk sind, war bei den Muslims im Leben und Litteratur fast zum Axiom geworden. So sagt Ibn-Chaldun (ed. Quatremère I. Bd. S. 244): וצרבת עליהם אלדלה ואלמסכנה. „Niedrigkeit und Armut sind ihnen aufgeprägt."

עשי תסעה. In der Tradition kommt vor: Gott zertheilte die, Seligkeit in zehn Theile; davon gab er der übrigen Welt einen, Isa (Jesus) neun.

Auch eine andere Tradition ist gleich stylisirt: רוי פי אלחריה אן אללה יקסם אלרזק עשרה אגוא פנעל תסעה אעשארה פי אלתנארה In der Tradition wird überliefert, Gott vertheile den Lebensunterhalt der Menschen in zehn Theile, und bestimme neun Zehntel davon der Kaufmannschaft (Al-gazzâli, Jhjâ-ul-ûlûm II, 235).

Ein anderer Ausspruch ist auch deshalb von Interesse, weil er inhaltlich an den bekannten Satz R. Simon ben Gamaliel's erinnert, der das Schweigen so rühmt: קאל והב בן אלורד בלעגא אן אלחכמה עשרה אגוא תסעה מנהא פי אלצמת ואלעשר פי עזלה אלנאס. Wahb. b. Alward sagte: Es ist uns tradirt, daß von den zehn Theilen Weisheit neun der Schweigsamkeit, einer der Einsamkeit beschieden ist.[1])

Zum Schluß sei noch ein Satz angeführt, den Jâkût citirt, und der schon deshalb hierhergehört, weil er ethnographisch ist: אלחדה ואלטיש עשרה אגוא תסעה פי אלכרבר וגו פי סאיר אלחלק. „Zehn Theile Heftigkeit und Leichtsinn giebt es; davon sind neun den Berbern zu Theil geworden, einer der übrigen Welt (Geogr. Wörterbuch I, 543).[2])

---

1) Abschîchî, Kitâb al Mustatrif (Bûlaker Ausgabe I, p. 103).

2) Wie verachtet die Berber auch bei den Rabbinen waren, beweist eine in Jebamoth 63 b angeführte Borajtha: (ψ 14) אמר נבל בלבו אין אלהים במתניתא תנא אלו אנשי ברבראי ואנשי מרטנאי (Berberei und Mauretanien) שמהלכין ערומים בשוק שאין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום. Vgl. das Epigramm aus Masûdi, mitgetheilt in meinem Aufsatze: Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Literatur (Kobak's Jeschurun Bd. VIII, S. 19), sowie Benfey, Orient und Occident I, 335.

Notiz.

Zur zweifachen Aussprache des hebräischen Resch.

Von Dr. Wallerstein.

Am Schlusse seines Aufsatzes über die zweifache Aussprache des hebr. Resch (siehe Jahrgang 72 dieser Zeitschrift S. 280 bis 287) spricht der gelehrte Redakteur die Behauptung aus: „für die Vermeidung der weichen Aussprache des R vor der Liquida L und N bei vorhandenem Schewa läßt sich bei unserer Aussprache kein Grund finden." Aber auch nach der daselbst aufgestellten Vermuthung, daß das ר im Munde der Tiberienser dem slavischen Ż verwandt geklungen habe, ist es nicht ersichtlich, warum der Contact dieses, wie Rsch klingenden Lautes mit L oder R zur Modificirung der ursprünglichen Aussprache veranlaßt haben sollte. Es bleibt ferner nach der daselbst anfgestellten Hypothese immer noch unerklärt, wie das ר in der Reihe der בגרכפת aufgenommen werden konnte. Denn bei der Lautverwandelung dieser handelt es sich um Aspiration, dagegen würde nach der Graetz'schen Ansicht das ר nicht sowohl seine Aspiration als seine Sibillation abzuwerfen haben.

Geht man aber von der Ansicht aus, daß die zweifache Aussprache des Resch durch das Vibriren der Zungenspitze oder der Zungenwurzel bedingt worden sei, mit andern Worten: hält man daran fest, daß der rollende R-Laut sowohl Zungenbuchstabe als Kehlbuchstabe gewesen ist, so sind alle Fragen gelöst und alle Schwierigkeiten gehoben.

Der aus der Kehle kommende R.-Laut ist an und für sich mit einer Aspiration versehen, darum רך, weich, und dieses ר kann neben בגרכפת gestellt werden; der durch Vibrirung der Zungenspitze hervorgebrachte Laut ist nicht aspirirt, רגש, hart, und entspricht also den בגדכפת.

Bei der unmittelbaren (nur durch ein Schewa getrennten) Berührung des ר mit den acht Buchstaben דטסצחנל handelte es es sich in erster Linie nicht sowohl um ein phonetisches als um

ein sprachliches Moment; es sollte nicht sowohl das vermieden werden, was unangenehm geklungen hätte für das Ohr, als vielmehr das, was schwerer und unbequemer gewesen wäre für das Sprachorgan. Bei der engsten Verbindung des R mit einem der Zahn- oder Zungenbuchstaben ist es wenig bequem (und wegen der erforderlichen weiten Oeffnung des Mundes auch unschön) den ersteren aus der Kehle hervorrollen zu lassen. — Daher in solchem Falle die Zungenspitze zur Erzeugung des R in Anspruch genommen ward. Wenn hingegen zwischen R und die andern Laute ein (längerer) Vocal tritt, der ja durch die Mitthätigkeit der Kehle hervorgebracht wird, so kann diese auch ohne jegliche Unbequemlichkeit (und Mundverzerrung) zur Erzeugung des R-Lautes verwendet werden. [1])

---

[1]) Im Grunde kommt es auf eins hinaus, ob die Zunge des Sprechenden das weiche ר (r) in Verbindung mit verwandten Consonanten nicht gut auszusprechen vermag, oder ob das Ohr des Hörenden einen Mißklang in der Verbindung findet. Die Hauptsache bleibt, daß das ר Lautähnlichkeit mit dem weichen S = Laut hatte. Auf diese Lautähnlichkeit ist auch die Erscheinung zurückzuführen, daß nicht bloß die Aeolier am Ende der Wörter ῥ für σ vertauscht haben: οὖτορ für οὗτος, ἵπποῤ für ἵππος ꝛc., sondern daß auch altattisch ῥσ statt ῤῥ ausgesprochen wurde: θάῤσος = θάῤῥος. Auch im Lateinischen beruht die Verwandschaft von r und s darauf: honor — honos; arbor — arbos; lepor — lepos; lares — larses. Die Tiberienser haben diese Lautähnlichkeit von ר und ז länger und treuer erhalten. Uebrigens ist in meinen Artikel über die zweifache Aussprache des ר (das. S. 285) etwas zu berichtigen. Die Analogie mit dem Slavischen zeigt sich darin, daß diese Sprache einen Laut rz behalten hat, was allerdings sich auch in der Unterscheidung des z und ż zeigt.

Gelegentlich sei hier ein Nachtrag zu der Regel der zweifachen Aussprache des ר gegeben, der mir erst später zu Gesichte gekommen ist und daher bei der Ausarbeitung jenes Artikels nicht benutzt werden konnte. Hr. Determbourg in Paris hat nämlich das Ms. einer hebräischen Grammatik abgedruckt, welche sich an der Spitze eines geschriebenen Pentateuches aus Jemen von der Aera der Seleuciden 1701, der chr. Z. 1390, befindet. Diese Grammatik ist, wie der Herausgeber richtig bemerkt, eine Compilation aus verschiedenen grammatischen Werken, welche dem Verf. zu Gebote standen. Abgedruckt ist diese Grammatik im Journal asiatique 16. Serie T. XVI p. 314 fg. unter dem supponirten Titel Manuel du lecteur (הוריות הקורא). Es befinden sich manche interessante Partien für Grammatik und Masora darin, so besonders über das räthselhafte געיא. Gegen Ende (p. 446)

Notiz,

betreffend Maimuni's Einleitung zur Mischna.

Herr Professor Graetz in seiner Einleitung zur Jubelschrift zu Ehren des Herrn Direktor Frankel regt Seite XII die Untersu-

---

enthält das Ms. auch Regeln über die zweifache Aussprache des ר, die das, was Saadia darüber referirt und was ich aus einem karäi'schen Codex vom Jahre 1028 excerpirt habe, ergänzt: כבר אמרנו שאין אנו צריכין לכתוב סימן ריש בדגש ורפי שאינו ידוע אצלינו והוא לבני ארץ ישראל לבדם אע"פ כן ראיתי לכתבו וזה הוא סמנה. כאשר סמך ריש לששה אותות ויהיה תחת האות הסמוך לה שוא יצא הריש ברפי כמות "עזרני" "עזרה" "בעזרת" "בדרכי" "כי ישרים דרכי ה'" "דרכמונים" "מטרות" "מטרות" "ישראל" "המשרה" ולמעשרות" "עשרה" "מצרים" נעצרה" "יתרא" "התרועעה" סימנם ז ד ט ס צ ת אלו ששה אותיות מלפניה ויש שנים מאחריה לנ. ל מ ד כמות "ערלי לב" נ ו ן כמות "קרני" אלו שמונה אותיות ששה מלפני ריש ושנים מאחריו ז ד ט ס צ ד מלפניו לנ מאחוריו. ובלבד שתהיה שוא תחת האות הסמוך לריש כמו שביארנו, ואם לא יהוה שוא יצא בדגש. וכן אם היה שוא תחת הריש כמות "מזרעו לטלך" "דרכי כל טרפי צמחה" "סרעפותיו" "עד צרפת" "תרקיע" וכן יבא אותיות לנ לפני הריש ויבא הריש בשוא ויהיה רפי כמות "לרצנכם" "ונראה" "ודומה: שלים:

Ich mache gelegentlich die Forscher auf Partien in dieser zusammengetragenen Grammatik aufmerksam, welche entschieden von Mose Ben-Ascher stammen. Sie stimmen nämlich wörtlich überein mit dem, was in der venetianischen Biblia rabbinica vom Jahre 5278 (1518) abgedruckt wurde, ferner mit dem, was in Dukes' קונטרת המסורת ausgezogen ist, und endlich auch mit dem, was Delitzsch in zwei Blättern abgedruckt hat. Daß alle diese Stücke von Mose Ben-Ascher stammen, davon

chung der Frage an, ob Ibn-Aknin der Verfasser des מבוא התלמוד die Einleitung Maimuni's zur Mischna gekannt habe? Eine Vergleichung beider Einleitungen läßt es uns als unzweifelhaft erscheinen, daß Maimuni den מבוא Ibn-Aknins vor sich hatte, welche Quelle er oben als selbständiger Denker benutzte.

Folgendes diene zur Erhärtung unserer Behauptung:

1) Dieselben Rubriken, die wir bei Aknin finden: a) Aufzählung der Tanaim b) Scheidung der Zeit nach (דורות) c) Scheidung nach Stand und Würde (Priester, Neßiim, Namen mit und ohne Titel) sind auch bei Maimuni vertreten.[1]) Nur hat letzterer die Rubriken nach einer Disposition systematisch geordnet, Manches ergänzt und verändert.

Hätte Ibn-Aknin die systematische Darstellung Maimuni's vor sich gehabt, er würde sie nicht nur citirt, er würde sich vielmehr das System angeeignet oder den Grund angegeben haben, warum er von ihm abweicht, während Maimuni ausdrücklich bemerkt (am Schlusse des zweiten Abschnitts), daß er in einem Puncte von seinen Vorgängern abweicht. Unter diesen ist Ibn-Aknin zu verstehen, bei dem wir jene Verschiedenheit finden.

2) In der Aufzählung der Tanaim bei Maimuni muß es auffallen, daß obwohl die Ordnung nicht alphabetisch ist, dennoch viele Namen mit demselben Anfangsbuchstaben aufeinanderfolgen.

---

habe ich mich durch den Augenschein überzeugt bei Besichtigung des Propheten-Codex in der karäischen Synagoge in Cairo. Dieselbe Hand, welche geschrieben hat: אני משה בן אשר כתבתי זה המחזור של מקרא hat auch die grammatische Partie geschrieben: סדר המקרא, תורה האשמורה הראישונה וכו', nämlich den Anfang der masoretisch-grammatischen Schrift, welche in קנגטרס המסורת und sonst noch mitgetheilt ist. Fast sämmtliche gereimte Partien in der von Derenbourg veröffentlichten Grammatik scheinen aus dieser Schrift des Mose Ben-Ascher zu stammen. Da diese Schrift die älteste masoretische Grammatik ist, so verdienen die erhaltenen Fragmente sorgfältiger, als es bisher geschehen ist, zusammengetragen und kritisch verglichen zu werden. Die Grammatik aus Jemen im Journal asiatique bietet Hilfsmittel zur kritischen Vergleichung. Anmerk. d. R.

[1]) Eine unverkennbare Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen springt bei Vergleichung von S. 19, 20 Theil 11 bei Ibn-Aknin mit Abschnitt 3 und 7 der Einleitung Maimunis sofort in die Augen. Das Prioritätsrecht aber ist auf Seite Aknins, vgl. oben.

Er hat eben das albhabetarische Verzeichniß Aknins vor sich gehabt und dieses ergänzt und zu seinem Zwecke verändert.

3) In der Aufzählung der Geschlechter entnimmt es die Reihenfolge derselben vor der Tempelzerstörung **wörtlich** dem Aknin, wobei Maimuni merkwürdigerweise der **lapsus calami** wiederfährt, im Widerspruch mit seiner eigenen Angabe מנחם mitzuzählen — eines deutlicheren Fingerzeiges von Maimunis Abhängigkeit von Aknin bedarf es wohl nicht.[1]) — Auch in seiner Einleitung zum Codex, wo er auch die Amoräergeschlechter erwähnt, finden sich unverkennbare Zeichen seiner Abhängigkeit von Aknin, Denn gerade eine Stelle, welche von Rabed angegriffen wird, ist Ibn-Aknin entnommen. Wir wollen diese Stelle anführen: Ibn-Aknin S. 19 . . . ששה עשר שמואל ור׳ יוחנן ואלפא השבעה עשר רב הונא ורב יהודה ורב נחמן ורב כהנא ורב אמי תלמידיו של רב ורבה בר רב הונא ור׳ אמי ור׳ אסי ורבה [ורבין] ורב דימא . . .

Maimuni: ומגדולי החכמים שקבלו מרב ושמואל רב הונא ורב יהודה ורב נחמן ורב כהנא ומגדולי החכמים שקבלו מר׳ יוחנן רבה בר בר חנה ור׳ אמי ור׳ אסי ורב דימי ור׳ אבין.

Die gleiche Ordnung kann nicht zufällig sein, ja ich würde nicht anstehen, diese Stelle Aknins nach Maimunis Abschrift zu emendiren. Dem תלמידיו של רב entsprach gewiß nach (רבה רבין) ist gewiß ein Fehler) תלמידיו של ר׳ יוחנן, ferner ist רבה בר רב zu emendiren. Auch ist die strikte Beobachtung der Schreibung ר׳ bei Palästiniensern und רב bei Babyloniern zu beachten, die Maimuni gleichfalls dem Aknin entnommen. Auch R. David Sinzheim bemerkte S. 21 eine andere Aehnlichkeit zwischen Aknin und Maimuni. Wem das Prioritätsrecht gebühre, kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Eine gemeinschaftliche Quelle für beide anzunehmen, wird man abweisen müssen, da die Abhängigkeit sich so vielfach gezeigt, zumal wir wissen (Monatsschrift, 1870 S. 445), daß Aknin älter war als Maimuni und mit diesem persönlich verkehrt hat. Ueber den wissenschaftlichen Werth der Einleituug des Maimuni hoffen wir

---

[1]) Auch die Glosse הג״ה am Schlusse der Einleitung Maimuni's ist dem 1. Theil Joseph Aknins entnommen. Es ist dies gleichsam ein Hinweis, daß auch Vieles im Texte aus derselben Quelle stammt.

an einer anderen Stelle uns auszusprechen. Bezeichnend sind die Worte Zacacuto's in Juchasin 22 b. „Der Verfasser glaubte, daß die Nachfolger seine Worte nicht untersuchen werden, oft ist ein kleines Licht geeigneter, die Winkel und Spalten zu durchsuchen, als ein großes Licht."

Dr. Zuckermandel.

Notiz.

Verbot der Auswanderung der Juden aus Europa nach Palästina.

Im achten Bande meiner Geschichte der Juden (Noten S. 448 fg.) habe ich die Abfassungszeit des höchst interessanten ironisch-witzigen Sendschreibens des ermittelten Autors Isaak Zarphati (אגרת אל קהלות הקדש היהודים הנמצאים באשכנז ועוד) dem fünfzehnten Jahrhundert fixirt gegen die Ansicht des Herausgebers (Jellinek), welcher es zur Zeit der Kreuzzüge versetzt. Ich habe ganz besonders auf den Passus Gewicht gelegt, daß in dem Sendschreiben bemerkt wird, daß die Christen verboten haben, Juden auf die Schiffe aufzunehmen, welche nach dem heiligen Lande segelten. Das Motiv des Verbotes ist das. angegeben, weil die Juden in Jerusalem den Berg Zion an sich gekauft haben. Durch zwei Urkunden, welche der eifrige Forscher Signor Mose Lattes in Venedig unter andern aus dem Aktenstaube des venetianischen Archivs gezogen und eben veröffentlicht hat, ist die Zeit des Verbotes, Juden nach Palästina zu transportiren, ganz bestimmt fixirt. Die Urkunden, welche von diesem Verbote sprechen und es durch die Angabe motiviren, daß die Juden dem Convent der Franciskaner auf dem Berge Zion Ungerechtigkeiten zugefügt

hätten, datiren vom Jahre 1427 und 1428. Daraus läßt sich die Abfassungszeit jenes Sendschreibens feststellen. Wir lassen hier die zwei lateinischen Urkunden folgen, welche Signor M. Lattes in Estratto dall' Archivo Veneto, Tomo V Parte 1 mitgetheilt hat.

(I) 1427, die 27 Octobris.

S. Petrus Valerio Caput de XL. Capta. Cum sit pium atque conveniens subvenire venerabili Guardiano et Conventui Montis Sion ordinis Minorum, quibus per Iudeos facte fuerunt multe iniurie et extorsiones auferentes eis monasterium et capellam David in contemtum et offensionem Domini nostri Ieshu Christi et fidei Christiane. Vadit pars quod autoritate huius Consilii Dominium possit scribere Summo Pontifici et aliis quibus videbitur in favorem dictorum fratrum in ea forma que Dominio videbitur.

de parte omnes (Senato, Misti, Reg. 57, fol. 52 r.).

(II) 1428, die 4 Iunii.

S. Fantinus Dandulo et S. Daniel Vituri Consiliarii. Capta. Cum per venerabilem virum fratrem Iohannem Belocho (I) Guardianum conventus fratrum Minorum Montis Sion presentata fuerit nostro Dominio quedam apostolica bulla in qua inter cetera continetur qualiter perfidi Judei existentes in partibus Terre Sancte, ex suburnatione facta Admiratis et alliis officialibus Soldano subiectis fecerant subtrahi a dicto monasterio capellam David et aliorum Regum et Prophetarum querentes illam ad usum Iudaice superstitionis convertere, ob quod Summus Pontifex inhibuit omnibus qui mare navigant sub pena excomunicationis quod non possint supra eorum navigiis Iudeum aliquem levare neque eorum res pro conducendo ad dictas partes et requirit per ipsas bullas nostrum Dominium sicut etiam requisivisse asseritur alios navigantes ad dicta loca quod talem inhibitionem etiam a parte nostra velimus facere et mandare omnibus nostris quod eam observent sub illa pena que nobis videbitur. Vadit pars quod autoritate huius Consilii mandari debeat omnibus patronis navigiorum nostrorum iturorum ad partes Soldano subiectas quod non possint nec debeant Judeum aliquem neque bona et havere suum conducere ad dicta loca sub pena ducatorum

100. in propriis bonis suis et privationis perpetue patroniarum omnium navigiorum nostrorum armatorum et disarmatorum et predicta committantur inquirenda et exquirenda Provisoribus nostri comunis habentibus partem de penis pecuniariis ut de aliis sui officii, et sic mandetur etiam Rectoribus nostris partium Levantis quod observent et faciant observari habendo partem de penis pecuniariis prout haberent Provisores comunis.

de parte 82 — de non 2 — non sincere 3

Facte fuerunt littere de continentia partis proposite Reginibns infrascriptis mandando quod partem observent et faciant observari, videlizet:

Corphoy-
Motoni et Coroni
Crete
Canne
Rethimi
Nigropontis
} et successoribus

(loc. cit., fol. 111 r.)

Aus dieſen Urkunden ergiebt ſich, daß der venetianiſche Senat an alle ſeine Beſitzungen den Befehl ergehen ließ, bei Strafe Juden nicht zur Ueberfahrt nach Jeruſalem auf Schiffe aufzunehmen von Venedig, Corfu, Motoni, Creta, Canea, Rethimi und Nigroponte aus.

Iſaak Zarphati's Iggèret wäre demnach zwiſchen 1440 und 1445 verfaßt worden, wenn man ſich an die darin angegebene Zahl hielte, daß von dem Erlaß des Verbotes bis zur Abfaſſungszeit 10 Jahre und darüber verfloſſen ſeien: זה זמן ומנים יותר מעשרה שנים. Allein dagegen ſpricht, daß das Sendſchreiben die Eroberung Conſtantinopels und noch andere Facta vorausſetzt, welche dem Jahre 1453 angehören. Man iſt alſo genöthigt, die Zahl עשרה in עשרים (d. h. י in כ) zu ändern. Dann ſtimmt Alles. Zwanzig Jahre und darüber nach den Edikt, d. h. mindeſtens 26 Jahre, zu 1428 = 1454.

Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Polen.

(Fortsetzung.)

V. Juxta vero theoreticam juris observationem, quae et qualis probatio in criminalibus ac criminaliter motis sufficiat, cum ex supra relatis constet, et eadem ad praesens ut talis habeatur adeo ut testes per oppositos Thalmudistas adversus producti nihil, cum sint subornati, probent; testi enim subornato prout nulla adhibenda est fides, ita quoad effectum subornationis, nec aliis ex eo, quia et caeteri subornati praesumantur, danda veniat . . . . Subornatio autem ab Amen . . . . cum sit mala alicujus ad malum persuasio definitive, qua cum concordat . . . . eum operatur effectum, ut tentans subornare aliquos testes, fidem aliis ob praesumptam similem subornationem et in odium procurantis eandem tollat . . . . Crimine de uno discunt omnes, ac philosophus ratiocinetur: bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus, tum quod cum testes per adversam partem inducti, sint vilis conditionis, adeoque praesumptione subornationis immediate relata facile lucri gratia corruptibiles . . . . ejusmodique praesumptionis ratio . . . . aut egestate compulsus furer, aut perjurem nomen Dei mei: habetur. adeoque fidem non merentur . . . . tum quod ea, quae ignorare obstante statu, in quo exstant, praesumuntur, cum deposuerint illorum depositiones . . . . Ponderanda, ac alia jura in ibidem allegata uti non ad verosimilia extensa, nec praevere-quisita scientiae in testibus qualitate pollentes, ac alias inverosimiles, quod non probant, testatur . . . . atque etiam supposita quantumvis probarent hypothesi nihil adversus evincunt. Invocatio etenim a Contra-Thalmudistis in cantu Sabbathai, Zebbi per testes relata, cum se ad plures et diversos referat intellectus, dubia et obscura habetur . . . . non enim iidem Testes deponunt, quomodo aut qualiter invocatus sit; an ut Deus? an ut Deus homo? num ut Propheta? vel vita functus? quales commemorationes mortuorum apud Judaeos receptas ess

communiter, tum ex veteri lege constat, ac exinde, ut praemissum est, obscura dubia et incerta, nihil penitus concludit . . . .

VI. Neque etiam Carnales ac illiciti actus, quasi ex instituto innovatae per ipsos doctrinae deducuntur, nam quantumvis quidam testes a jure ut deductum est excepti, Judaeos Contra-Thalmudistas saltantes, ac quaedam tripudia, cantus atque etiam oscula Judaeorum observaverint, nihil tamen, exinde mali videntes nec scandalizati relevant, adeoquo juxta §. Contrarii autem: si eorum depositionibus standum foret, tunc se vel ideo enervant et conquassant, seu verius ad contextum § atque adeo reis favent. Considerato eo quod iisdem Contra Thalmudistis, data etiam atque etiam a suis respective Dominis fide dignis, nec interressatis bonae conversationis ac aliunde assistunt testimonia ac per id bona redundans ipsos comitetur fama, quae quia ad innocentiae defensionem spectat, plene ac sufficiencer favore probat . . . tum praesumptiones, quod postquam universaliter denunciati, sequestrati, dimissi tandem fuerint, ac demum ubivis persecuti, non tamen aufugerint, verum sponte sua se praesentantes, judicium pulsantes defensionis suae remedium destituti, ac miseri imploraverint, innocentiae interitatem evincunt et indigitant . . . .

VII. Nec clandestina in oppido Lanckoron ac alibi devotionum celebratio et secreta ipsorum conventicula condemnant, haec etenim obstante metu gravi (qualis est mortis periculum, corporis cruciatus, et aliud hujusmodi grave malum, L. Interpositas C. de Transaction. c. Perlatum est c. cum dilectus de his, quae vi metus ve causa fiunt, can. si verum . . . .) ipsis incusso, et alioquin practicato, libera cum non fuerint, et ipsis duntaxat ab adversariis coacta (coacta autem voluntas, non est voluntas. L. velle non creditur, ubi glossa et Decius . . .) eos magis pati, quam agere, merito constat. Qui cum aliter ff. de Liber. caus. ac demum Clandestinitas si quae opponeretur per id quod cum devotiones illorum longe a Thalmudistarum distent, ac veteri Legi conformes ad Deum in personis trinum, in natura unum, se referant, Thalmudistis ideo mordicitus haec, atque salubria dogmata per Contra — Thalmudistas scriptotenus allata, ac ex sacrae scripturae textibus, tam receptis apud ipsos auctoribus deducta, temere ab obdurato animo negan-

tibus, fuerint exosa, adeoque palam et publice celebrari non poterant, rationabiliter non solum eliditur, verum Thalmudistas tanto acrius, quanto violentius eosdem adversus insurrexerint, et supra adducta attentarint, condemnat.

VIII. In contra vero testes per Contra-Thalmudistas inducti, nec excepti praevio assensu acceptati, quin imo ipsis etiam ab oppositis producti per expressas violentias et injurias Contra-Thalmudistis illatas cum deposuerint, ipsos advcrsus peroptime probant . . . adeo ut quantumvis sit unicus, quia tamen per partem acceptatus contra inducentem plene concludat . . . multo magis aliis Testibus adminiculatus evincit . . . eo demum concludentibus, quia cum de re in sui ipsorum praesentia gesta deponant superlativum probationis gradum constituunt . . . Ponderanda superius relato, nec quidquam tandem per partem in contra opponitur, iidemque, nullum a jure defectum, quo minus prohibeantur, patiuntur, adeoque sub nomine Testium omni exceptione majorum veniant, juxta jura in § Testes autem 2 relata, ac ut tales in casu praesenti ad contextum § juxta 1 optime condemnant, et adversus ad tenorem § Quaenam autem V concludant.

IX. Considerato etiam eo, quod saepe fati Thalmudistae dogmata ex veteri Lege tum Commendatis apud eosdem authoribus deprompta, quae profiteri deberent, retractantes; ipsi duntaxat undequaque prohibito Thalmud adhaerentes adversus sanius sentientes invecti, vehementissime animum movent, quid? venenosae ac impiae Thalmudisticae disciplinae insistentes, etiam exquisitis et malitiosis mediis in contra processerint, si enim vel ideo, ut habetur in Senedrea . . . et Jawradaea magna . . . hos adversus, qui textuae sacrae scriprurae Gen. 1. 26 ibi: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram innixi, Trinitatem Personarum et essentiae unitatem demonstrant, pretio consequendae magnae salutis exquisitos ad condemnationem inquirere modos, licitum et permissum est, quidni dum et adventum Messiae, ac alia eorum perfidiae contraria ostendunt, adversus niti (prout et probatum est) non libuit? Haec enim Israelitica gens, gens olim sancta, regnum sacerdotale Ex. 19: 6 Populus Dei Exod. 3. 7. et 9 V. 1. Populus sanctus et peculiaris Deut. 7: 6 ac alibi, quem nempe

elegit Dominus in haereditatem sibi et custodivit quasi pupillam oculi sui, natio praecipuis aucta muneribus et gratiis, cujus erat adoptio, filiorum gloria, Testamentum, legislatio, obsequium, et promissa, unde etiam Christus salvator secundum carnem nasci dignatus est, eo perversitatis et pravitatis devenit, ut antiqua Iudaeorum improbitate Divinae semper bonitati resistentes, tanto execratiores, suis ad praesens constiterint in filiis, quanto hi cumulando Patrum suorum mensuram suis majoribus effecti nequiores in Dei Filio repudiando gravius delinquunt, ac nullis mansueti beneficiis, nihilque de suo pristino scelere remittentes Dominum Jesum Christum in coelis triumphantem, in Synagogis persequuntur, et infensissimi membris ejus in religionem Christianam horrenda facinora audere non desinunt, ac velut grex sine Pastore dispersus per invia quaeque et inaquosa misere divagantur salutari quoque verbi Dei pabulo destitutus, soli scilicet literae, quae occidit, cortice degustato, spiritu vero, qui vivificat, non percepto, pessime vivat, iidemque, in totam Christianitatem, uti inimici crucis Christi et Redemptoris (Ex travag. cum sit nimis de Iudaeis) continuo spirent, quod et Serenissimi Orthodoxi hujus Poloniarum regni Reges, ut constat ex statutis Casimiri magni Cracoviae anno Domini 1343. tum alia Vladislai Jagellonis anno 1420 ibidem et Sigismundi primi etiam Cracoviae Anno Domini 1538 e specula throni, caeteros ultra provide perspexerunt, et variis ex causarum processibus omnibus fere in Tribunalibus ac subselliis Regni iisdem de et super hujuscemodi, tum aliis atrocioribus delictis, quae prolixum, ac in immensum foret recensere, luculenter et palam notum.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung.

Im vorigen Maiheft S. 239. Z. 21 v. o. muß es folgendermaßen heißen: „Oder sind etwa Winzer über Dich gekommen? Auch diese lassen Beeren zurück!" — Und nun folgt als Parallele zu אֵיךְ נִדְמִיתָה der darauf folgende Vers: Der nach d. Verfassers Auffassung ganz zusammenhanglos dasteht. אֵיךְ נִחְפְּשׂוּ ach! (durchsucht) geplündert ist Esau; durchsucht d. Geheimste." Nur bei diesem Sinn und Zusammenhange fügt sich an gemessen der folgende, schwierige Vers. L.

Abhandlungen.

Der rhythmische Bau und das Zeitalter des neun und zwanzigsten Psalmes.

Die hebräische Poesie hatte kein ausgeprägtes Metrum, oder wenn sie je ein solches hatte, so ist es jetzt schwer, dasselbe zu ermitteln. Alle Versuche, ein solches aufzustellen, haben Fiasco gemacht. Dafür hat sie aber einen fein ausgebildeten Rhythmus. Obwohl dieser Rythmus unter der Bezeichnung **parallelismus membrorum** seit lange bereits erkannt, vielfach behandelt und als Hilfsmittel für die Auslegung und richtiges Verständniß des Sinnes benutzt wurde, so sind doch die Feinheiten desselben noch nicht allseitig erkannt. Man hat bisher nur zwei oder drei Formen desselben, die **synonyme**, **synthetische** und **antithetische** mit ihren Unterabtheilungen berücksichtigt. Dagegen ist die vierte Form noch nicht genügend gewürdigt worden, nämlich diejenige, welche nicht einen Halbvers synonym wiederholt, sondern nur ein **einziges Wort** oder mehrere Wörter, gleichsam wie in der Musik ein Kanon, noch einmal hervorhebt. Ich nenne diese Form den **palilogischen Parallelismus**. Es wird durch diese Form eine Spannung erzeugt. Der Zuhörer erwartet beim Beginn eines Gedankens die Vollendung desselben, also die Ergänzung des erforderlichen Satzgliedes; aber die dichterische Rede hält damit in suspenso;

sie wiederholt das bereits ausgesprochene Wort noch einmal, hält einen Augenblick den Gedankengang zurück und spannt die Aufmerksamkeit auf das, was noch folgen soll. Zuweilen werden das Wort oder die Wörter zweimal wiederholt, und die Spannung dadurch nur noch mehr verstärkt. Ist diese Form noch dazu mit dem synonymen Parallelismus verbunden, so geben beide zusammen einen eindringlichen Effekt. Statt desselben Wortes wird auch zuweilen ein sinnverwandtes gesetzt. Dieser palilogische Parallelismus kommt nicht bloß in der jüngern Poesie vor, sondern bereits in der allerältesten, im sogenannten Liede der Debora. Manche Dunkelheiten in diesem Liede können dadurch aufgehellt werden. — Ich will nur einige frappante Proben daraus hervorheben.

1. V. 3: אנכי לה׳
אנכי אשירה

Das Wort אנכי ist wiederholt oder parallelgalilogisch gesetzt.

2. V. 4: גם שמים נטפו
גם עבים נטפו מים

Das wiederholte Verbum נטפו hat erst sein völliges Complement in Objekt מים. Aber nicht blos das Verbum ist wiederholt und das Bindewort גם, sondern auch das Subjekt שמים, nämlich durch das Wort עבים, indem unter Himmel auch die Wolken verstanden werden (מטר השמים).

3. V. 19: באו מלכים נלחמו
אז נלחמו מלכי כנען
בתענך
על מי מגדו.

Subject und Prädikat wiederholt, nicht Könige im Allgemeinen haben Krieg geführt bei Taanach am Wasser Megiddo, sondern die Könige Kanaans. Das Subjekt im ersten Gliede מלכים ist geflissentlich zweifelhaft, allgemein und spannend gehal-

ten; es erhält erſt ſein rechtes Maaß und ſeine faktiſche Richtigkeit im zweiten Gliede: מלכי כנען.

4. In V. 20 iſt der Rhythmus eben ſo gehalten wie in Nr. 2 wo ein ſinnverwandtes Wort wiederholt wird.

מן שמים נלחמו
הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא.

Auch hier ſind die Beſtimmung des unde und des Prädikat wiederholt, aber anſtatt מן שמים — das hier im Sinne des Sternäthers genommen wird (ככבי השמים) — zu wiederholen wird das analoge הכוכבים dafür geſetzt.

In zwei Verſen wird mit dem palilogiſchen Rhythmus gewiſſermaßen geſpielt, um den Zuhörer ſo recht in Spannung zu verſetzen, und einen eindrucksvollen Effekt zu erzielen.

5. V. 27: בין רגליה כרע נפל שכב
בין רגליה כרע נפל
באשר כרע
שם נפל שדוד

Das Subjekt שדוד iſt erſt ganz zuletzt geſetzt, und gehört auch zu den drei vorangehenden Sätzen; es iſt offenbar mit Abſicht in suspenso gehalten. Ebenſo V. 30:

שלל צבעים לסיסרא
שלל צבעים רקמה
צבע רקמתים לצוארי שלל

Die Worte שלל צבעים, ferner שלל צבעים רקמה und צבע רקמתים לצוארי שלל[1] ... ſind nur Wiederholungen für ein und denſelben Gedanken. Siſera's Mutter erwartet, daß ihrem Sohne Beute von farbigen (purpurnen) Gewändern, durchwirkt mit Figuren und ſogar doppelt durchwirkt (auf beiden Seiten),

1) Das Wort zu Ende des V. iſt vielleicht ein Verbum שָׁלַל, „er hat erbeutet", und in pausa vocaliſirt שָׁלָל.

zugefallen sein wird. Diese Beute wird er für ihren Hals, für sie, (לְצַוָּארָי) mitbringen. Der Dativ לסיסרא ist abhängig vom vorangehenden Verbum יחלקו „sie werden Sisera zutheilen, Antheil geben." Dagegen ist לצוארו **Dativ commodi** „für meinen Hals." Der Krieger Sisera wird sich doch nicht in farbigen durchwirkten Gewändern kleiden? Er wird sie vielmehr ihr, der Mutter, für ihren Hals, mitbringen. Die kindische Freude, welche Sisera's Mutter von der Rückkehr ihres Sohnes erwartet, wird effektvoll durch Wiederholung desselben Wortes, aber mit Abwechselung geschildert. Daraus ergiebt sich, daß der palilogische Parallelismus auf Spannung und Effekt berechnet ist. Mehrere höchst dunkele Verse im sogenannten Deboraliede lassen sich durch Aufdeckung der Palilogie leicht erklären; doch würde der Nachweis hier zu weit führen.

Es ist schon durch diese Beispiele kenntlich, wie durch die Abgliederung dieser rhythmischen Form der Sinn der Verse viel gewinnt. Als ein prägnanter Beleg dafür erinnere ich nur, was ich in meiner Auslegung des Hohenliedes S. 206 bemerkt habe zu dem scheinbar unverständlichen Verse שימני כחותם. Nur wenn man ihn palilogisch gliedert, giebt er einen angemessenen Sinn:

שימני כחותם
על לבך
כחותם על זרועך

Die Freundin fordert den Freund auf, sie so fest wie einen Siegelring an seinen Arm oder seine Hand, so an sein Herz zu legen. כחותם ist eine rhythmische Wiederholung und bezieht sich nicht auf על לבך — denn das wäre Widersinn — man legt einen Siegelring nicht ans Herz — sondern an den Arm oder die Hand: על זרועך.

Als Beispiel der palilogisch-rhytmischen Form mögen noch zwei Verse aus dem Ermahnungsliede **ha-Asinu** (Deuterenom.

32, 41—42 angeführt werden, daß dadurch der Sinn verständlicher und poetischer wird.

1. אשכיר חצי מ ד ם
2. וחרבי תאכל ב ש ר
3. מ ד ם חלל ושביה
4. מ ר א ש פרעות אויב

So wie das Wort מדם in 1. palilogisch in 3. ergänzt wird, ebenso בשר in 2. durch מראש פרעות 4. Da das Wort פרעות hier nur wie im Deboraliede die Bedeutung von „Häuptern, Fürsten" haben kann (LXX ἄρχοντες jerusal. Targum גיבוריהן פולמרכיהון), so kann ראש nur stehen für שְׂאֵר, synonym mit בשר, (Fleisch).

Durch Beachtung dieser rhythmischen Form erscheint Psalm 29 durchweg verständlich und hoch poetisch. Alle Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten schwinden, und sogar ein historischer Hintergrund tritt dadurch in deutlichen Umrissen aus dem Nebelbild heraus. Denn dieser Psalm zeigt fast durchweg die palilogische Gliederung. Durch das Vorausgeschickte wird diese Gliederung sich von selbst ergeben. Versuchen wir zuerst mit diesen Prämissen das Formale an diesem Psalm ins Licht zu setzen, der Inhalt und die historische Beziehung werden sich dann von selbst als Consequenzen ergeben.

Palilogisch ist sogleich der erste Vers:

הבו לה׳ בני אלים
הבו לה׳ כבוד ועז

Die בני אלים — möge man vor der Hand darunter Menschen oder Engel verstehen — werden von Psalmisten aufgefordert, Gott Ehre und Preis zu erweisen. — Complicirt palilogisch ist V. 3. Lösen wir ihn auf.

קול ה׳ על המים
אל הכבוד הרעים
ה׳ על מים רבים

Dieser Vers setzt bloß rhythmisch auseinander, daß die

Stimme Gottes gedonnert hat über oder bei mächtigen Fluthen. Palilogisch wiederholt ist nicht bloß das Subjekt, קול ה׳, sondern auch das Complement על המים und zwar durch den attributiven Zusatz רבים, wie im Debora-Liede מלכים durch מלכי כנען und wie in Deuteron. מרם durch חלל מרם ꝛc. Das Prädikat הָרְעִים bezieht sich auf alle drei Glieder. Im zweiten Gliede ist statt קול ה׳ gesetzt אל הכבוד und im dritten ה׳ mit Weglassung des Wortes קול.

In den Versen 4, 5, die zusammengehören, ist der Rhythmus auch ein wenig versteckt, und darum sind sie verkannt worden. Ihre rhythmische Form gliedert sich folgendermaßen ab.

קול ה׳ בכח
קול ה׳ בהדר
קול ה׳ שֹבֵר ארזים
וַיְשַׁבֵּר ה׳ את ארזי הלבנון

Das Subjekt ist dreimal oder viermal wiederholt, das Prädikat zweimal durch שבר und וישבר, aber auch das Objekt ist zweimal wiederholt und zwar durch ein beschränkendes Attributiv:

ארזים
ארזי הלבנון

Ich erinnere abermals an die Gliederung im Debora-Liede

מלכים
מלכי כנען

Die Satzglieder בכח und בהדר bilden nicht einen Ausdruck für selbstständige Gedanken, sondern substantivische Adverbiale zum Verbum שבר. Mit Kraft und mit Pracht hat Gott oder die Stimme Gottes die Cedern, die Cedern Libanons, zerschmettert. Das ist eigentlich der Grundgedanke des rhythmisch gegliederten Verses. Es ist ein Irrthum, wenn man קול ה׳ בכח und den darauffolgenden synonymen Parallelismus als selbstständigen Gedanken auffaßt, wie es noch Hupfeld thut. In pro-

ſaiſche Form würde der Vers lauten וישבר ה' בכח וברוך את ארזי הלבנון.

Die palilogiſche Gliederung in V. 8 iſt einfacher.

קול ה' יחיל מדבר

יחיל ה' מדבר קדש

Auch hier iſt das Subjekt zweimal wiederholt und zum Object מדבר, im zweiten Gliede iſt die nothwendige Beſchränkung hinzugefügt.

מדבר

מדבר קדש,

wie מדם חלל ושביה und מלכי כנען. Der Grundgedanke iſt, daß Gott erzittern machte die Wüſte-Kadeſch, nicht die Wüſte überhaupt; denn dann dürfte der Artikel nicht fehlen.

Durch die Beachtung der rhythmiſchen Gliederung in dieſem Pſalm ſind wir in den Stand geſetzt, den einfachen Gedankengang aus der verwickelten Form herauszuſchälen. Der Pſalmiſt ſpricht offenbar von einem Factum, das bereits der Vergangenheit angehört. Darauf weiſen die angewendeten Verba im hiſtoriſchen Tempus: וַיְשַׁבֵּר, וַיַּרְקִידֵם und וַיְחִשֵּׁף יערות, auch das Verbum im Perfectum הרעים. Von dieſer unzweideutigen Vorausſetzung muß man ausgehen. Da יְחוֹלֵל parallel zu וַיחשף ſteht, ſo liegt es auf der Hand, daß auch jenes als hiſtoriſches Tempus genommen werden muß, aber nicht allein יחולל, ſondern auch das Verbum יָחִיל. Demzufolge müſſen nicht bloß dieſe Verba in der Futurform, bei denen, wie es häufig geſchieht, nur das Augment וַ weggelaſſen wird, wenn ſie dem Subjecte nachgeſetzt ſind, ſondern auch die Verba in Participialform als Perfekta angeſehen werden, nämlich שֹׁבֵר (parallel zu וַיְשַׁבֵּר) und חֹצֵב (V. 7). Daß das Parcicip. in Verbindung mit Perfecta und Aoriſt als Finitum der Vergangenheit gebraucht wird, dafür giebt es Analoga genug. Ich will nur auf ein Beiſpiel aufmerkſam machen, wo ein Particip mit Aoriſt ohne augmentales

ו und mit Perfect. ein vergangenes Factum erzählt. (Ps. 99, 6—7): משה ואהרן . . . קראים אל ה׳ והוא יענם בעמוד ענן ידבר אליהם שמרו עדותיו וחק נתן למו . . . אתה עניתם. Dagegen findet man, genau genommen, kein prägnantes Beispiel, daß Aoriste die Gegenwart ausdrücken. Es ergiebt sich daraus, daß es ebenfalls ein Verkennen des Psalmes ist, wenn die meisten Ausleger die Verba präsentisch auffassen und den Psalm als eine Naturschilderung auslegen, etwa wie Ps. 104. Psalm 29 ist durchaus nicht als Hymnus oder als Naturlied anzusehen, sondern er führt gewaltige, erschütternde Fakta vor, welche die Zeitgenossen mit Schrecken erlebt haben, und knüpft daran Betrachtungen und Trost. Dafür spricht der Schlußvers: ה׳ עז לעמו יתן וגו׳. Auch der vorangehende Vers: וישב ה׳ מלך לעולם will beruhigenden Trost geben. Das Verbum וַיֵּשֶׁב muß man durchaus, wie die alten Versionen es wiedergeben, futurisch nehmen, gleich וְיֵשֵׁב. Warum soll der vorgehende Vers durchaus Epiphonem sein? Schmiegt er sich nicht dem ganzen Psalm eben so ungezwungen an, wie 28, 8: ה׳ עז למו (לעמו) ומעז ישועות משיחו? Bei der Vorausverkündigung einer erschreckenden Naturerscheinung mit Erdbeben fügt der Prophet hinzu: Gott wird seinem Volke Schutz sein. (Joel 4, 16). Der Psalm ist also mehr didaktisch, als hymnisch.

Welches sind die erschütternden Fakta, an welche der Psalmist erinnert? Wenn wir die Verse ihrer poetischen Form entkleiden, so verlebendigen sie viererlei Erscheinungen.

1) קול ה׳ הרעים על מים רבים
2) וישבר ה׳ את ארזי הלבנון בכח והדדר וירקדם כמו עגל לבנון ושריון כמו בן ראמים
3) קול ה׳ חצב להבות אש
4) קול ה׳ יחיל מדבר קדש ויחולל אילות ויחשף יערות

Also Gott hat über mächtige Fluthen donnern lassen, er hat die Cedern des Libanon mit Kraft zersplittern und die Berge, selbst Libanon und Hermon, die Riesenberge, wie junge

Rinder oder Riesenthiere springen gemacht. Er hat Feuerflammen ausgeschlagen. Er hat die Wüste Kadesch erzittern gemacht, und endlich er hat die Hündinnen zum Wehen gebracht und Wälder entblättert. Kurzgefaßt sind die Fakta, Donner, Blitz, Erdbeben. Denn das Zersplittern der Cedern des Libanon, das Hüpfen der Berge, das Erzittern der Wüste Kadesch, das frühzeitige Gebären der Thiere und das Entblättern der Bäume kann doch nur durch ein Erdbeben herbeigeführt sein, zumal von einem Sturm „der Berge zerlegt und Felsen zerschmettert" (Könige I, 19, 11), in dem Psalm nicht die Rede ist. Folglich führt der Psalm durchaus das erlebte Erdbeben malerisch vor die Seele. Es ist wohl zu merken, daß von dem Erdbeben oder von den Wirkungen desselben am meisten gesprochen wird. Ihm sind V. 4, 5, 6, 8 und 9 gewidmet. Dem zunächst wird an das donnernde Geräusch über mächtige Fluthen erinnert. Dagegen wird von den Feuerflammen nur kurz gesprochen. Die erschütternden Ereignisse, welche der Psalmist vorführt, waren demnach ihrer erschreckenden Wirkung nach am stärksten das Erdbeben, dann der Donner und endlich die Blitze. Das Erdbeben hat die Cedern des Libanon zertrümmert und die Wälder entblättert. Die hohen Berge wurden in die Höhe geschleudert, selbst die Wüste Kadesch hat die Wirkungen des Erdbebens verspürt, auch sie erzitterte. Und die zarten Hündinnen der Wüste haben vor Schrecken ihre Leibesfrucht vor der Zeit entfallen lassen. Es muß also ein furchtbarer Naturaufruhr gewesen sein. Das Erdbeben begleiten in der Regel Donnerschläge und Blitze. Auch diese sind als Wirkungen des Erdbebens aufgeführt. Selbst die Regengüsse, die sich bei einem convulsivischen Zucken der Erde einzustellen pflegen, sind nicht übergangen. הרעים על מים רבים ist nicht umsonst hervorgehoben: er donnerte über (oder bei) mächtiges Gewässer.

Wenn die Annahme richtig ist, daß der Psalmist eine zu

seiner Zeit stattgefundene gewaltige Erderschütterung vorführt, dann ist es erklärlich, daß er an die Sündfluth erinnert, יהוה לַמַּבּוּל יָשָׁב. Mit Recht macht Hupfeld darauf aufmerksam, daß der Artikel bei מבול, an die noachidische Fluth erinnert. Wie damals alle Creatur mit Ausnahme des frommen Noah unterging, so könnte auch durch die Schreckniſſe des Erdbebens eine Katastrophe eintreten. Man kann sich vorstellen, daß die Zeugen des Erdbebens von Entsetzen ergriffen waren und den Untergang der Welt fürchteten.

Hier drängt sich die Frage nach der Tendenz des Psalmes auf: wozu vergegenwärtigt er die Schreckniſſe des Erdbebens sammt den begleitenden Erscheinungen? Die Antwort ist bereits gegeben, er will mit Hinweisung auf den Schutz Gottes für sein Volk eben dieſes Volk beruhigen. Der Herr wird seinem Volke noch fürder Macht geben, er wird sein Volk mit Frieden und Glück (שלום) segnen. Das, was der Vers. von Ps. 48 nur fiktiv und hypothetisch hinstellt,

„Gott ist uns Schutz und Macht,
„Als Hilfe in Nöthen befunden.
„Darum würden wir nicht fürchten,
„Wenn sich wandelte die Erde,
„Wenn die Berge in Meeres Tiefe wankten.
„Es mögen toben und schäumen seine Gewäſſer,
„Es mögen die Berge ob seiner Hoheit erzittern,

das war in der Zeit unseres Psalmisten Wirklichkeit geworden. Die Erde hatte gewankt, die Berge hüpften wie junge Thiere, das Meer schäumte und brauste; darum wollte er dem Volke Beruhigung zusprechen, daß es von diesem Aufruhr nichts zu befürchten haben wird, da sein Gott es zu erretten wiſſen wird. Der Gott, welcher zur Zeit der Sündfluth auf seinem Throne saß, wird immer mächtiger König sein. Denn zu למבול ישב, wenn es einen Sinn geben soll, muß man als Ellypse על כסאו ergänzen „auf seinem Thron", wie Ps. 479: אלהים ישב על

כמאו קדשו. Und wie Gott, zur Zeit der Fluth auf ſeinem Throne ſitzend, die Völker richtete, aber ſeinen Frommen verſchonte, ſo wird er auch ſein frommes und gerechtes Volk in der Gegenwart verſchonen, unter den Schreckniſſen nicht untergehen laſſen. Das iſt entſchieden der Sinn des Schluſſes.

Demgemäß muß auch der Anfang deſſelben erklärt werden. An wen wendet ſich der Pſalmiſt beim Anblick oder unter dem Eindrucke der erſchreckenden Ereigniſſe? Schwerlich an die Engel; denn dieſe hatten von dieſen Naturaufruhr nichts zu fürchten. Mit Recht bemerkt Olshauſen (zu dieſem Pſ.): „Auffallend iſt es jedoch bei dem Inhalt und Gange dieſes Gedichtes, daß gerade ſolche höhern Weſen aufgefordert werden, des Herrn Größe anzuerkennen, von denen man billig vorausſetzte, daß ſie mit hehren Kundgebungen der göttlichen Macht ungleich vertrauter ſind als der Menſch". Wenn alſo בני אלים zwei Bedeutungen hat, Söhne der Vornehmen und Götterſöhne — und es iſt nicht zu leugnen, daß es auch jene Bedeutung hat [1]) — ſo iſt in unſerem Pſalm nur an die Großen, Angeſehenen zu denken. Dieſe werden aufgefordert, dem Herrn Ehre und Preis zuzugeſtehen und ſich vor ihm im Tempel niederzuwerfen. השתחוו לה בהדרת קדש (V. 2). In der Nachbildung unſeres Pſalmes (Pſ. 96, 7—9) werden auch nur Menſchen aufgefordert, Gott Ehre und Preis zu geben:

הבו לה׳ משפחות עמים
הבו לה׳ כבוד ועז
הבו לה׳ כבוד שמו . . .
השתחוו לה׳ בהדרת קדש

Man kann überhaupt nicht von Engeln oder Untergöttern ſagen, daß ſie ſich vor Gott niederwerfen mögen, es kommt auch kein ſolches Beiſpiel vor. In Pſ. 97, 8 השתחוו לו

1) Auf die scriptio plena oder defectiva אילים oder אלים wird man doch nicht ein ſo ſtarkes Gewicht legen und daraus deduciren wollen, daß hier durchaus von Engeln die Rede ſei.

כל אלהים, sehen die Ausleger mit Recht einen ironischen Zug, daß die Götter und ihre Anbeter sich vor Gott, dem Herrn der ganzen Erde, niederwerfen und ihr Nichts anerkennen mögen. Hier aber in unserem Psalm hat השתחוו die Bedeutung von wirklichem Anbeten. Also kann die Apostrophe nur an Menschen gerichtet sein.

Wer mögen wohl die Menschen oder die Großen und Angesehenen gewesen sein, welche aufgefordert werden, Gott Ehre und Preis zu ertheilen und sich vor Gott anbetend niederzuwerfen? Es kommt auf die Bedeutung בהדרת קדש an (V. 2 und Ps. 96 9). Die meisten Ausleger erklären es einfach in „heiligem Schmuck", wie es auch sprach- und sachgemäß, nicht anders genommen werden kann. Freilich, wenn die בני אלים durchaus Engel sein sollen, da paßt der heilige Schmuck nicht für sie; sie haben und brauchen keine Gewandung. So die richtige Bemerkung von Olshausen. Aber wenn von Menschen die Rede ist, so paßt der heilige Schmuck vorzüglich. Hupfeld's Erklärung „in heiliger Majestät" ist höchst gezwungen; er muß das pronomen „sein" hinzudenken: „in seiner heiligen Majestät", und kann das ב vor בהדרת doch nicht correkt erklären. Man hat mit Recht (ganz abgesehen von בהדרי קדש Ps. 110 3, das zweifelhaft ist) auf die Analogie Chronik II, 20, 21 hingewiesen: משררים ומהללים להדרת קדש, die, wenn auch das ל dabei nicht elegant angewendet ist, jedenfalls bedeuten muß: „in heiligem Schmuck der Priester und Leviten." Also auch hier ergehet an die בני אלים, an die Nachkommen und Söhne der Großen, an die Aaroniden und Leviten die Aufforderung, sich in heiligem Schmuck, in ihrer בגדי קדש לכבוד ולתפארת, vor Gott niederzuwerfen und seinem Namen Ehr' und Preis bei diesen Schreckniffen zu geben. Sie, die Priester, sollen zur Erkenntniß bringen, daß diese erschreckenden Erscheinungen von Gott kommen, daß sein ist die Größe und die Macht. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, was im Hebräischen unter כבוד, wenn es mit Gott in Verbindung gesetzt

wird, zu verſtehen iſt, ganz beſonders eine außergewöhnliche Erſcheinung, das plötzlich niederfahrende Feuer auf den Altar, die Wolke, welche den Tempel füllte, die Plagen in Aegypten und am rothen Meere. Kurz כבוד ה' iſt ſo ziemlich ſynonym mit נפלאות, Wunderthat. Die Ahroniden in heiligem Schmuck ſollen alſo — dazu fordert ſie der Pſalmiſt auf — Gott beilegen die Wundererſcheinungen und die Macht. Wenn alſo בהדרת קדש die Prieſtergewänder bedeuten, ſo iſt kein Zweifel, daß die Anrede des Pſalmiſten an die Ahroniden gerichtet iſt. Aus dieſem Grunde iſt Olshauſen' Emendation, etwa בני אדם zu leſen, nicht annehmbar, weil gewöhnliche Menſchen nicht in heiligem Schmuck erſcheinen. Aber ſelbſt, wenn die Ueberſetzung des Alexandrinus richtig wäre, welcher בהדרת קדש: ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ wiedergiebt, „in dem heiligen Hofe" (der Vertent hat nicht geleſen בחדרת קדש, wie de Muis annimmt und Hupfeld ihm zuſtimmt, ſondern בחצרת קדש), auch in dieſem Falle hat der Pſalmiſt den Tempel im Auge und fordert die im Tempel Anweſenden auf, ſich vor Gott ob der Wundererſcheinungen anbetend niederzuwerfen.

Dann iſt auch der dunkele Halb-Vers וברוכלו כלו אמר כבוד erklärt. Auch hier wird der Tempel mit den Schreckniſſen in Verbindung geſetzt. היכל bedeutet in allen Stellen, wo es nicht Palaſt bezeichnet, durchaus nichts anderes als Tempel, niemals Himmel oder Himmelspalaſt. Die ſcheinbaren Beweiſe, welche Hupfeld für die letztere Bedeutung anführt, ſind nicht richtig. Pſ. 18, 7 וישמע מהיכלו קולו bedeutet „vom Tempel aus" hat Gott des Flehenden Stimme vernommen, Parallel. Pſ. 3, 5 ויענני מהר קדשו; Jona 2, 8: ותבא אליך תפלתי אל היכל קדשך. Richtig überſetzt die griechiſche Verſion jenen Vers in Pſ. 18 ἐκ ναοῦ ἁγίου. — Pſ. 11, 4; ה' בהיכל קדשו ה' בשמים כסאו עיניו יחזו, iſt durchaus nicht Tautologie, ſondern Gott wird von zwei Räumen aus als allwiſſend und prüfend dargeſtellt:

von seinem heiligen Tempel in Jerusalem und dann vom Himmel aus, oder כסאו bezieht sich auf beide Räume: der Herr, der im Tempel seinen Thron und im Himmel seinen Thron hat, seine Augen schauen ꝛc. — Folglich kann וכהיכלו כלו אמר כבוד, nur bedeuten, und in „seinem Tempel" spricht seine Gesammtheit: Ehre! Der Sinn ist: Während die ganze Natur in Aufruhr ist, die Stimme Gottes Wälder entblättert, ist man in Gottes Tempel ruhig und giebt ihm Ehre und Preis. כלו, allerdings eine seltene Form, doch nicht ohne Analogie, kann hier bedeuten: seine (Gottes) Gesammtheit, die Priester oder die Gemeinde der Beter im Tempel. Schwieriger ist das Participium אמר, man sollte das Futur erwarten: יאמר כבוד. In seinem Tempel aber soll Alles „Ehre" sprechen, soll Gott die Ehre geben, wie im Eingang apostrophirt wird. Indessen läßt sich zur Noth auf die Participialform festhalten.

Der Inhalt unseres Psalmes ist demnach durchleuchtend. Es ist kein Naturpsalm, sondern bezieht sich auf ein Factum, das für Eingang, Mitte und Schluß die Unterlage bildet. Diese Thatsache, die erschreckende Naturerscheinung, war im Erdbeben, welches im Norden Libanon und Hermon und bis im Süden die Wüste Kadesch erzittern machte. Die Ausleger haben diesen Mittelpunkt des Psalmes verkannt, sie bezogen ihn auf ein starkes Gewitter; allein dafür wären, wie schon angedeutet, die Farben zu stark aufgetragen. Eine Gewitterentladung, und mag sie noch so intensiv ausgedacht werden, reicht nicht zur Erklärung der Schilderung aus. Ewald hatte eine dunkele Ahnung davon, daß der Psalm ein Erdbeben voraussetze. (Poetische Bücher S. 101): „V. 6 muß auf ein scheinbares oder wirkliches Erdbeben gehen (dergleichen oft mit heftigen Gewittern genannt werden" (?) aber er theilt doch dem Gewitter die Hauptrolle zu." — Wir müssen dagegen die Erschütterung als Hauptmoment festhalten. Bezieht sich der

Psalm auf ein Erdbeben und auf den Schrecken, den es verbreitet hat, dann dürfte auch die Zeit seiner Abfassung gefunden sein.

In der ganzen hebräischen Literatur wird nur unter Usia ein starkes Erdbeben gemeldet. Der Prophet Amos hat zwei Jahre von dem Eintreffen desselben verkündet (1, 1). Der zeitgenössische Prophet Joel schildert es mit den Worten: „Die Erde erzitterte, die Himmel erbebten, Sonne, Mond wurden verdunkelt und die Sterne haben ihr Licht eingezogen. Der Herr hat vor seinem Heere seine Stimme vernehmen lassen" (Joel 2, 10—11). Der Prophet Zacharia verkündet einen fürchterlichen Tag des Erdbebens, wodurch der Oelberg im Osten von Jerusalem sich spalten wird, nach Ost und West und wanken wird nach Nord und Süd. „Und ihr werdet fliehen, wie ihr geflohen seid zur Zeit Usia's, des Königs von Juda" (Zacharia 14, 4—5). Ueber die Wirkung des Erdbebens unter Usia haben wir keine specielle Nachricht. Aus den Worten Amos' scheint hervorzugehen, daß im Reiche Israel einige Städte dadurch zerstört wurden (4, 11) הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדום ואת עמרה. Die Anwendung des Ausdrucks הפך „umkehren", und die Erinnerung an die Zerstörung von Sodom und Gomorrha scheinen ein gewaltiges Naturereigniß vorauszusetzen. Josephus hat eine Nachricht über die Wirkung dieses Erdbebens in Jerusalem erhalten, die nicht erfunden zu sein scheint. „In Usia's Zeit erschütterte ein starkes Erdbeben die Erde, so daß vor der Stadt Jerusalem, bei dem sogenannten Eroge, die Hälfte des Berges im Westen zerrissen wurde und sich, vier Stadien (1/10 Meile) wälzend auf die östliche Seite, liegen geblieben ist. Die Wege und die königlichen Gärten sind verschüttet worden."[1]) Möglich, daß der Berg in der Nähe von Jerusalem davon den Na-

[1]) Josephus Alterth. IX. 10. 4. *Μεταξὺ δὲ σεισμὸς ἐκλόνησε τὴν γῆν μέγας . . . . πρὸ δὲ τῆς πόλεως, πρὸς τῇ καλουμένῃ*

men erhalten hat: Berg der Risse הר פרצים.[2]) Eine Zerstörung scheint die Erderschütterung unter Usia in Jerusalem selbst nicht verursacht zu haben; die Einwohner sind wohl mit dem Schrecken davon gekommen. Sie haben wohl in Flucht die Stadt verlassen, aber sie haben keinerlei Schaden erlitten. Eben darum paßt dieser Psalm um so besser auf dieses Ereigniß; von einer erlittenen Zerstörung ist darin keine Rede. Aber er setzt Angst der Bewohner Jerusalems voraus, und diese Angst will er bannen und zugleich die Erhebung des Sinnes zu Gott bewirken. Der Psalm kann um so eher in die Usianische Zeit gesetzt werden, als seine Sprache durchweg rein, elegant und klassisch ist, würdig der prophetischen Beredtsamkeit der Zeitgenossen Amos', Joel's und Hosea's I.

Ἐρωγῆ, τοῦ ὄρους ἀποῤῥαγῆναι τὸ ἥμισυ τὸ κατὰ τὴν δύσιν, καὶ κυλισθὲν τέσσαρας σταδίους ἐπὶ τὸ ἀνατολικὸν ὄρος στῆναι, ὡς τάς τε παρόδους ἐμφραγῆναι καὶ τοὺς παραδείσους τοὺς βασιλικούς. Das Wort *Ἐρωγή* ist dunkel und vielfach gedeutet worden, wie Havercamp z. St. bemerkt. Es wurde als entstanden aus שער וגיא abgeleitet, mit גי הני identificirt (Samuel Petit) und für *Ῥωγὴ* gleich *ῥῆξ* Spalte genommen (Hugo Grotius). Aber keine dieser Erklärungen ist passend, da Josephus offenbar einen Ort außerhalb der Stadt angeben will, wo der Berg sich spaltete. Statt *ἀνατολικόν ὄρος* hat ein Codex richtiger *μέρος*.

[2]) Nach dem Targum, vgl. Perles Jg. 1870 S. 232.

Die Söhne des Herodes.

Eine biographische Skizze.

Von
Dr. M. Brann.

(Fortsetzung.)

2.

Antipas.

Antipas, der sich auf seinen Münzen kurzweg Herodes nennt und in den Evangelien nur unter dem letzteren Namen vorkommt, war der jüngere Vollbruder des Archelaus (vgl. Inaug.-Diss. S. 14.) Das Jahr seiner Geburt kann ebenso wie das seines Bruders nur annähernd als etwa in die zwanziger Jahre v. Chr., oder vielleicht noch etwas später, fallend bezeichnet werden. Mehr zu bedauern ist, daß weder sein Geburtstag noch der Tag seines Regierungsantrittes bekannt ist. Denn, wenn das Datum eines dieser Ereignisse überliefert worden wäre, so hätte es vielleicht einen sicheren Stützpunkt für die Chronologie der Lehrthätigkeit des Täufers abgeben können. So aber muß die Debatte, ob γενεσίαι bei Marcus (6, 21) und Matthäus (14, 6) den Geburtstag oder Tag des Regierungsantrittes bedeuten, resp. welche von beiden Bedeutungen an den betreffenden Stellen vorzuziehen sei, für alle Ewigkeit unfruchtbar bleiben.[1]) Aus seiner frühesten Jugend haben wir nur noch die

[1]) Beiläufig will ich nur bemerken, daß man auf die Erklärung des babylonischen Talmuds (Abodah zarah Bl. 10a), nach welcher die Worte יום שמעמידין בו את המלך in der Mischnah (das. I, 3) יום גנוסיא של מלכים „den Tag des Regierungsantritts eines Königs" bedeuten sollen, nicht zu sehr bauen darf. Denn jene Erklärung wird schließlich nur deswegen angenommen, weil alle andern daselbst versuchten Interpretationen zu Wider-

Nachricht, daß ein späterer christlicher Lehrer zu Antiochia Namens Menachem, sein σύντροφος gewesen ist.[1]) Die andern über seine Jugendgeschichte berichtenden Notizen sind bereits bei Archelaus besprochen.

Schon in seiner Jugend charakterisirt er sich so, wie er sein ganzes Leben hindurch geblieben ist, als schlaff, träge und äußerst phlegmatisch. In späteren Jahren tritt nur noch eine große Eitelkeit, Hang zur Genußsucht und Wohlleben, die Liebe zu Prachtbauten, Weibern und Trinkgelagen hinzu. In der Gemühtsverfassung, in der sich Herodes bei der Entdeckung des Hochverraths seines so sehr bevorzugten Sohnes Antipater befand, ist es nicht zu verwundern, daß eben diese unkräftige und phlegmatische Natur des Jünglings sein Zutrauen in so hohem Maaße erweckte, daß er ihn zum alleinigen Erben seines Reiches einsetzte.[2]) Als dann später Antipater sich völlig verrathen und den tausendfach verdienten Tod erlitten hatte, war bei der Festsetzung der neuen Erbfolge vielleicht auch der Umstand zur Geltung gebracht worden, daß Antipas bei seinen Anlagen und Eigenschaften vermuthlich nicht lange im Stande sein werde, Herr der Situation zu bleiben.[3])

---

sprüchen mit den herbeigebrachten Boraithot geführt hätten. Außerdem aber sehen wir, daß dem älteren jerusalemischen Talmud vielleicht sein noch deutlicheres Sprachbewußtsein in der That jene Erklärung als unpassend erscheinen ließ. Wir lesen nämlich daselbst (a. a. O. cap. I. Hal. 2 gegen Ende): ויהי ביום השלשי יום הולדת יום גנוסיא של מלכים: „die Worte יום גנוסיא של מלכים finden ihre Erklärung durch die Bibelstelle (Gen. 40, 20): Und es war am dritten Tage, dem Geburtstage des Pharao". Auch das sogenannte Targum Jonathan giebt an der betreffenden Stelle die Worte יום הולדת wieder durch יום גנוסיא. Vgl. Jg. 187, S. 229.

[1]) Apostelg. 13, 1. Keim (im Bibellexicon) S. 42 meint, dieser Menahem sei ein Verwandter des Essäers desselben Namens gewesen, der am Hofe des Königs Herodes gelebt hat.

[2]) Ant. XVII, 6, 1.

[3]) Keim (Schenkels Bibel-Lex. III, 43) sagt: „An Begabung fehlte es ihm (dem Antipas) nicht, sonst hätte der Vater nicht daran gedacht, ihn zum Alleinherrn des Reiches zu machen, sonst hätten, von Salome und den

Ganz dieser Erbfolge gemäß war, wie wir bereits (oben S. 243) gesagt haben, die Entscheidung des Kaisers, und im Jahre 3 v. Chr. übernahm Antipas die Regierung von Galiläa und Peräa.

Seine Territorien bildeten die Nord-Ost- und Süd-West-Grenze des ganzen Ländercomplexes, den Herodes besessen hatte. Galiläa war ein wenig kleiner als Judäa und ein wenig größer als Samaria. Es war von Norden nach Süden ungefähr zwanzig Meilen lang und von Osten nach Westen etwa elf Meilen breit, grenzte im Norden an das Gebiet von Tyrus und den Antilibanon, im Osten an den Jordan, der hier die Seen von Samochonitis (Merom) und Tiberias (Kinnereth) bildete, im Westen an den Theil von Phönicien, der sich an der Küste entlang von Tyrus bis zum Karmel hin erstreckte. Im Süd-West- und Süden bildete der Karmel die Grenze, die dann, die Ausläufer des Gebirge Ephraim streifend, etwas südlich von Scythopolis, am Jordan endete. Seit dem babylonischen Exil namentlich hatten sich hier im „Kreise der Völker" (גְּלִיל הַגּוֹיִם) zahlreichere jüdische Colonien niedergelassen

---

Verwandten nicht zu reden, Ptolemäus, der Bruder des Nicolaus von Damaskus, und der Redner Irenäus seine Thronbewerbung gegen Archelaus von Augustus nicht unterstützt." Den zweiten Theil der Begründung seines Satzes wiederlegt Keim in demselben Athemzuge selber: „Doch ist nicht zu verkennen, daß er zunächst von Salome und Irenäus in seine Rolle geschoben wurde." Dieses: „Doch ist nicht zu verkennen" beruht nämlich auf der positiven Angabe des Josephus (XVII, 9, 4 und II, 2, 3), deren Authenticität gar nicht anzuzweifeln ist. Was aber den ersten Grund angeht, der für die Begabung des Antipas sprechen soll, so ist derselbe nach den uns vorliegenden Berichten eine leere Combination. Josephus findet den einzigen Grund der Nichtberücksichtigung der älteren Söhne in den Verläumdungen des Antipater, und dieser Grund ist der Sachlage durchaus angemessen (vgl. Jnaug.-Diss. S. 12). An derselben Stelle sagt Keim: „Bei diesem Anlaß (nämlich bei der Verhandlung vor Augustus) erscheint er (Antipas) ehrgeiziger, als Philipp" (richtig, insofern als sich Philipp dabei gar nicht ehrgeizig zeigte!) „und diesen stillen Ehrgeiz zeigt er immer". Der Ehrgeiz muß allerdings „sehr still" gewesen sein, da sämmtliche Quellen nirgends davon zu erzählen wissen.

und waren bald mit den heidnischen Einwohnern in sehr regen Verkehr getreten. Diese stärkeren Beziehungen zum Heidenthum hatten einen großen Einfluß auf die Entwickelung des Charakters der galiläischen Juden. Sie zeigten viel weniger Abneigung gegen die Sitten und Religionsbräuche der Fremden. Nirgends gab es mehr Aberglauben, mehr von bösen Geistern Besessene als hier. Dazu kam noch, daß durch das Dazwischenliegen des Landes der feindlich gesinnten Samaritaner die Wallfahrten, und omit der Verkehr mit Judäa bedeutend erschwert wurde. Die Folge davon war, daß in unserer Zeit die Galiläer bei den Juden nicht gerade in hoher Achtung standen. Sie waren an ihrem verdorbenen Dialect und an ihrer schlechten Aussprache leicht kenntlich und wurden häufig deswegen verspottet. Trotzdem darf durchaus nicht übersehen werden, daß die urkräftigen Bewohner des wegen seiner Fruchtbarkeit dicht bevölkerten Landes wie alle Grenzvölker, grade durch ihre Entfernung vom Mutterlande ein gewisses Gefühl für Unabhängigkeit zeigten und einen regen und kriegerischen Sinn an den Tag legten. Im Kriege gegen die Römer hat Josephus, wie er wenigstens versichert, hier ohne viele Mühe 100000 Mann zusammen gebracht. Nach ihm gab es in Galiläa 204 Ortschaften und 15 befestigte Plätze. [1]) Das Land war fett und namentlich reich an Oelbäumen. Der Boden war überall trefflich bearbeitet und kein Stückchen leer gelassen [2]). In dem südöstlichen Winkel, in der Nähe von Scythopolis (Beth-Sean) stieß Galiläa mit dem Theil von Peräa zusammen, der Antipas als zweite Provinz zu Theil geworden war. Denn im weiteren Sinne umfaßte Peräa alle östlich vom Jordan gelegenen Gebiete (das ganze עֵבֶר הַיַּרְדֵּן), also auch Trachonitis, Auranitis, Gaulanitis und Batanäa. Allein Antipas hatte nur Peräa im engeren Sinne, d. h. das ehemalige

[1]) B. III, 3, 2.
[2]) ibid.

Land der Emoriter, deren König zur Zeit Moses Sichon war, erhalten. „Dieses Land", sagt Josephus [1]) „liegt zwischen drei Flüssen und gleicht einer Insel, denn der Arnon begrenzt es im Süden, und der Jabbok umfließt (περιγράφειν) seine nördliche Seite, der in den Jordan sich ergießend, seinen Namen verliert. Was aber vom Lande gegen Westen liegt, bespült der Jordan." Peräa und Galiläa vergleichend, sagt er an einer andern Stelle[2]): „Peräa ist viel größer, aber es ist größtentheils wüst und felsig (τραχεῖα) und zu sehr verwildert zur Hervorbringung von edleren Obstsorten. Doch ist der Boden weich und sehr fruchtbar, und die Felder tragen verschiedene Baumarten, man pflanzt dort namentlich den Oelbaum, den Weinstock und die Palmen. Es wird von Bergströmen bewässert, und wenn diese durch den Sirius vertrockenen, sind noch genügend unversiegbare Quellen vorhanden. Es erstreckt sich der Länge nach von Machärus bis Pella und der Breite nach von Philadelphia (Rabbath-Ammon) bis zum Jordan. Pella ist die Nordgrenze, die Westgrenze ist der Jordan, im Süden grenzt es an Moabitis, im Osten an Arabien, Silbonitis, an das Gebiet von Philadelphia und Gerasa.[3]) Die Reichthümer und Hülfsquellen dieser beiden Landstriche, ihre geographische Lage und das Verhältniß ihrer Einwohner zu den beiden Hauptländern der Nation geben ihnen von selbst die zweite Machtstellung unter den neuen herodäischen Reichen.

Wie wir mit Recht annehmen können, ließ es sich Antipas beim Antritt seiner Regierung wohl vor Allem angelegen sein, die schweren Wunden, die seinem Lande durch die Verheerungen der Araber und Römer während des letzten Krieges geschlagen worden waren, zu heilen, die verheerten Städte wiederherzustellen

---

[1]) Ant. IV, 5, 2.
[2]) B. III, 3, 3.
[3]) Die ganze Darstellung nach Munk a. a. O. S. 33 und 67.

und seinen Thron zu befestigen. Zuvörderst wurde Sepphoris, das vollständig in Ruinen lag,[1]) mit der größten Pracht wiederaufgebaut und mit starken Befestigungen versehen. Antipas machte diese Stadt, die nach der christlichen Tradition der Wohnort der Großeltern Jesu mütterlicherseits war, zu seiner Hauptstadt. Sie blieb auch nach der Zerstörung des Tempels noch lange bedeutend und war eine Zeit lang der Sitz des Synhedriums. Wichtiger als die Befestigung des Nordens seines Reiches war die Sicherung seiner südlichen Provinz. Denn König Aretas von Arabien war ein schlimmer Nachbar. Wie sehr er geneigt war, die Uebelthaten des Vaters an den Kindern zu rächen, hatte er erst im letzten Jahre deutlich gezeigt.[2]) Darum bemühte sich Antipas gleich von vornherein, in ein möglichst freundschaftliches Verhältniß mit ihm zu treten und dieser Freundschaft einen festen Halt zu geben. Das einfachste und sicherste Mittel dazu war eine Verschwägerung, und Antipas heirathete wahrscheinlich nicht lange nach Antritt seiner Regierung des Aretas Tochter. Nach Josephus[3]) war diese Ehe um die zwanziger Jahre nach Chr. bereits eine alte Geschichte. Vielleicht war Octavian selber Vermittler dieser Heirath[4]), deren gewaltsame Auflösung später so verhängnißvoll für Antipas geworden ist. Allein diese Bande der Blutsverwandtschaft waren dem Tetrarchen noch kein genügender Schutz gegen die feindselige Gesinnung der Araber. Wie es grade phlegmatischen Naturen eigen ist, war ihm nichts so unangenehm, als der Gedanke an die entfernte Möglichkeit, daß einst seine behagliche Ruhe in sehr unangenehmer Weise dadurch gestört werden könnte, daß sich einst vielleicht doch die Beziehungen zu Aretas trüben und

---

[1]) Alt. XVII, 10, 3. J. Kr. II, 4. 2; vgl. Inaug.-Diss. S. 26.

[2]) Jos. a. a. O.

[3]) Ant. 18, 6, 1: „*Ἡρώδης ὁ τετράρχης γαμεῖ τὴν Ἀρέτα θυγατέρα καὶ συνῆν χρόνον ἤδη πολύν*“.

[4]) Sueton, Octav. c. 48 vgl. Keim, B.-L. S. 43.

trotz Allem ernstere Verwickelungen eintreten könnten. Und auch dieser Eventualität wollte er womöglich vorbeugen. Er baute deswegen die Jericho gegenüber in sehr fruchtbarer Gegend gelegene Stadt Betharamphta (Beth-Haran [1]) vollständig in modernem Stile um, nannte sie der Kaiserin zu Ehren Julias oder Livias [2] und umgab sie mit starken Befestigungen. Sehr geistreich schließt Keim seine Darstellung dieser ersten Regierungshandlungen mit den Worten: „In diesen beiden Unternehmungen hatte der junge Antipas immerhin schon jenes von Jesus (Luc. 13, 32) dargebrachte Lob des Fuchses verdient, der seine Wohnung zu bauen und zu sichern weiß.“ [3] Vielleicht hatte er bei diesem Bau aber auch die Absicht, seinem so häufig in Jericho residirenden Bruder Archelaus, dem er in gekränkter Eitelkeit seine Bevorzugung wohl nie verziehen hat, auf die Finger zu sehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er auch durch Klagen, berechtigte oder unberechtigte, zum Sturz des Bruders beigetragen. Sichere Nachrichten haben wir darüber freilich nicht. [4] Jeden-

---

[1]) vgl. Munk a. a. O. S. 73.

[2]) Jos. Ant. XVIII, 2, 1; B. II, 9, 1; vgl. Ant. XVI, 5, 1 und die Erklärer daselbst.

[3]) vgl. Hausrath I, 330.

[4]) Die einzige Nachricht, die wir über die Klagen der Brüder über Archelaus vor Augustus haben, finden wir bei Dio Cassius (55, 27): „*αἰτίαν τινὰ ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν παραλαβὼν (ὁ Ἡρώδης) . . . ὑπερωρίσθη.*“ Allein hier steht nichts von der Hauptanklage der Samaritaner und Juden, die höchstens ebenfalls in dem Begriff *ἀδελφῶν* involvirt sein müßte. (?) Die Hauptquelle Jos. B. II, 7, 3 weiß gar nichts von einer Klage der Brüder, und die Worte *τῶν ἀδελφῶν ἄνδρων* in dem Satze: „*οἱ πρῶτοι τῶν ἀδελφῶν ἀνδρῶν ἔν τε Ἰουδαίοις καὶ Σαμαρεῦσιν . . . κατηγοροῦσιν* (Ant. XVII, 13, 1) haben eine sehr zweifelhafte Autorität. Hudson bemerkt dazu: „*ἀδελφῶν* deest Vatic., immo *ἀδελφῶν ἀνδρῶν* desunt Busb. nec ea agnoscit Epiphanius,“ und schlägt eine Emendation vor. Spanheim sagt einfach: »Dele *ἀδελφῶν*“, und auch Havercamp (»deleri idem jubet L. B.«) sagt, nachdem er die von Hudson vorgeschlagene Emendation besprochen hat: »Nihil certe perit, si *ἀδελφῶν* cum MSS et Epiphanio deleatur.« Trotz dieser Beschaffenheit der Quellenangaben findet Keim bei dieser

falls steht fest, daß ihm aus der Verbannung des Bruders nicht der mindeste Vortheil erwuchs. Ebensowenig wurde er von seiner Tante Salome, die mehrere Jahre später (zwischen 12 und 14 n. Chr.) starb, [1]) im Testament bedacht. Sie hatte sich eben seiner angenommen und seine Sache vertreten, so lange sie glaubte, daß er ihren Interessen einst am besten dienen würde. Als sie sich aber in ihren Erwartungen und Berechnungen getäuscht gesehen und Augustus trotz aller Gegenbemühungen das letzte Testament bestätigt hatte, kühlte sich ihr Eifer bald ab, und sie stand ihm ebenso gleichgültig gegenüber, wie den anderen Verwandten. Sie vermachte vielmehr Jamnia und die Umgebung dieser Stadt, sowie Phasaelis und Archelais mit den reizenden Palmenwäldern in der Nähe, welche letztere Besitzung sie sich aus dem Nachlaß des Archelaus hatte schenken lassen, der Kaiserin Julia, ihrer langjährigen Freundin und Beschützerin. Ihr anderweitiges Vermögen scheint sich auf ihre Kinder und Enkel vererbt zu haben.

Während sich so die ränkevolle Tante noch im Tode in Rom anzuschmeicheln versuchte, hielt sich der Tetrarch, so lange Octavian lebte, Rom gegenüber in sehr reservirter Stellung. Augustus hätte ihn ja, wie er sich hatte einreden lassen, wenn Alles nach Recht und Gerechtigkeit zugegangen wäre, zum Alleinherrscher machen müssen, und über diese Verletzung seiner vermeintlich wohl berechtigten Ansprüche konnte sich der Tetrarch nicht hinwegsetzen. Einerseits schmollend und grollend über diese Rechtsverletzung und andererseits besorgt, daß er, wenn er sich zu

---

Gelegenheit, wie es scheint, einen deutlichen Beweis jenes stillen Ehrgeizes des Antipas. Er sagt (Bibellexicon S. 43): „Er suchte Archelaus zu beerben, das Reich im Sinne des zweiten Testaments wieder zu vereinigen, indem er sich (woran gar nicht zu zweifeln) zum Hauptankläger des alten Rivalen und seines Regiments machte." Das heißt doch etwas stark übertreiben.

[1]) Ant. XVIII, 2, 2, unter der Procuratur des M. Ambivius.

sehr bemerklich machte, seiner ganzen Herrlichkeit beraubt werden möchte, lebte er unbekümmert um die große Tagespolitik und genoß in seinem Palaste die Freuden des Lebens in reichstem Maaße. Anders gestalteten sich die Verhältnisse, als Tiberius auf dem Throne saß. Mit dem neuen Kaiser „kam Antipas bald in eine große Freundschaft," wie Josephus[1]) berichtet. Der argwöhnische und mißtrauische Mann, der jetzt die Zügel der Regierung in Händen hatte, sah es, wie Sueton und Tacitus berichten, sehr gern, wenn ihm von orientirter Seite ab und zu geheime Polizeiberichte über das Thun und Treiben, über die Verwaltung und die Erfolge seiner Provinzialbeamten zugingen. Das hatte Antipas erfahren, und da die Einziehung von Erkundigungen und die Absendung derartiger Berichte keine Schwierigkeit verursachte, zugleich aber ein leichtes Mittel war, dem Kaiser angenehm zu werden, so trug er, wie uns eine Notiz bei Josephus[2]) mit Recht schließen läßt, kein Bedenken, solche Späher- und Spionir-Dienste für die syrischen Angelegenheiten zu leisten. Die Versuche der Annäherung an den neuen Kaiser allen bereits in die ersten Jahre der Regierung desselben, als Antipas eine neue Hauptstadt erbaute, die, wie aus Münzen nachgewiesen ist,[3]) spätestens im Jahre 22. nach Chr. vollendet war, und deren Grundsteinlegung daher gewiß schon mehrere Jahre früher (etwa 18—20) stattgefunden hat, und sie nach dem Namen des Kaisers Tiberias nannte. Auch aus dem Zusammenhang der Ereignisse bei Josephus läßt sich annehmen[4]), daß der Anfang des Baues in die Jahre 16—19 n. Chr. zu setzen ist.[5]) Die Bergstadt Sepphoris befriedigte ihn vielleicht nicht

[1]) Ant. XVIII, 2, 3: „*επὶ μέγα ἦν τῷ Τιβερίῳ φιλίας προελθών.*"

[2]) ibid. 4, 5. vgl. Keim, B.-L. S. 43. Wir behandeln die Stelle weiter unten ausführlicher.

[3]) Eckhel, doctr. nummorum III, 427. Cavedoni II, 34.

[4]) Ant. XVIII, 2, 2—5.

[5]) vgl. Keim a. a. O. S. 44.

mehr, und er legte die neue Hauptstadt in reizender Lage am östlichen Ufer des Sees Genezareth (Kinnereth), ganz in der Nähe des wegen seiner heißen Quellen berühmten Ammaus an. Trotz der großen Pracht, die er auf diese seine zukünftige Residenz verwandte, wurde es ihm schwer, Einwohner für dieselbe herbeizuschaffen, weil fromme Juden sich scheuten, hier ihren Wohnsitz zu nehmen wegen der Menschengebeine, auf die man beim Aufbau gestoßen war. Nur Galiläer, die es überhaupt mit der praktischen Religionsübung weniger genau nahmen, siedelten sich gleich in der ersten Zeit freiwillig hier an. Für den Tetrarchen allerdings war ein mosaisches Gesetz kein Grund, sich in seiner Bequemlichkeit stören zu lassen. Er ließ zwangsweise Bewohner aus seinen übrigen Territorien dorthin transportiren, und als alle Zwangsmittel nichts fruchteten, eröffnete er ein Asyl für Bettler und Leute zweideutiger Herkunft, die bereitwilligst aus allen Weltgegenden herbeiströmten, da ihnen Antipas mit großem Aufwande auf eigene Kosten Häuser erbauen ließ, Aecker unter sie vertheilte und sie noch außerdem mit großen Privilegien und Immunitäten ausstattete. Kurz und gut, die erste Bevölkerung der Hauptstadt enthielt Elemente, die des ausschweifenden Herrschers nicht unwürdig waren. Ebensowenig wie bei der Wahl des Ortes wurde bei dem architektonischen Ausbau der religiöse Sinn des Volkes geschont. Römisch-heidnische Sitten und zugleich das Beispiel seines Vaters nachahmend, ließ er ein Stadium [1]) einrichten und ein Amphitheater erbauen, ja er ließ sogar an seinem Palaste die Façade mit Thierfiguren schmücken, eine That, die alle Juden noch in späterer Zeit auf's tiefste erbitterte.[2]) Ungeachtet aller dieser Hindernisse und des Unwillens, mit dem die Juden dieses Werk des Tetrarchen verfolgten, gelangte Tiberias, woselbst sich die öffentlichen Gebäude des Staates, die

[1]) B. II, 21, 6.

[2]) Jos. vita 12, vgl. Hausrath S. 294, der die Insurgenten, von denen der Palast in der Revolutionszeit zerstört wurde, sonderbarer Weise „Rabbinen" nennt.

Münze und das Archiv [1]) befanden, woselbst die prächtige Hofhaltung ihren gewöhnlichen Sitz hatte und auf Handel und Verkehr einen belebenden Einfluß ausübte, in wenigen Jahren zu einer hohen Blüthe und lief bald der früheren Hauptstadt Sepphoris, welche sich erst unter Agrippa II wieder mehr hob, den Rang ab.[2]) Die meisten der Münzen, die uns von Herodes Antipas erhalten sind, tragen das Münzzeichen dieser Stadt, ein Rohr oder einen Anker oder ein Schiff oder eine dampfende Felsenquelle. Andere weisen einen Palmenzweig, auf keiner aber waren Menschen- oder Thierbilder angebracht. Es hätte auch geheißen, die Unvorsichtigkeit und Rücksichtslosigkeit auf die Spitze treiben, wenn er dem Volke zugemuthet hätte selbst im täglichen Verkehr fortwährend an die antinationale Gesinnung und die Gottlosigkeit seines Herrschers erinnert zu werden. Ueberhaupt waren diese orthodoxe Beschaffenheit der Münzen und die Wallfahrten, die er ab und zu zum Feste nach Jerusalem unternahm, [3]) die einzigen Bande, durch die er noch mit dem Judenthum in Zusammenhang blieb. Für die schweren Leiden seines Volkes, für den harten Druck, den es von den Procuratoren zu erdulden hatte, hatte er kein Mitgefühl. Selbst als Pontius Pilatus wider alle Sitte und Gewohnheit Kaiserbilder, die auf den Feldzeichen angebracht waren, nach Jerusalem bringen ließ, und als Volksmassen in Cäsarea zusammenströmten und den Landpfleger buchstäblich mit Todesverachtung um die Entfernung der anstößigen Bildwerke auf den Knieen anflehten, selbst da erzählt uns Josephus nicht, daß der nicht ganz einflußlose Tetrarch auch nur durch eine mündliche Vorstellung seinen Einfluß zu Gunsten seiner Glaubensgenossen geltend zu machen versucht hätte.[4])

[1]) Jos. vita 12.

[2]) Hausrath S. 294 sagt: „Auch im Evangelium wird der Name Tiberias nicht erwähnt, und Jesus ist nie dahin gekommen", und in der Anmerkung dazu: „Joh. 6, 2 (lies: 6, 1) macht eine Ausnahme." Das ist nicht ganz richtig. Denn Tiberias kommt außerdem noch in demselben Kapitel v. 23 und c. 21, v. 1 vor.

[3]) Ant. XVIII, 7, 1.

[4]) Ant. XVIII, 3, 1.

Ganz von dieser Version abweichend ist allerdings der Bericht Philo's,[1]) allein er leidet offenbar an einer Menge von Ungenauigkeiten.[2])

[1]) De virtutibus aut legatio ad Cajum (ed. Mangey) vol. II p. 589 sqq.)

[2]) Zum Verständniß des Folgenden diene diese genealogische Uebersicht, die nur die nothwendigsten Namen enthält:

Philo theilt nämlich eine Denkschrift mit, welche der König Agrippa I dem Kaiser Caligula einreichte, um ihn zu bewegen, daß er den Befehl, seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufzustellen und zu verehren, zurücknehme.[1]) In diesem Briefe bringt er dem Kaiser ein Beispiel der Toleranz, die sein Vorgänger der Scrupulosität der Juden gegenüber an den Tag gelegt hätte. Pontius Pilatus hatte nämlich (Philo a. a. O.) *ἀσπίδας ἐπιχρύσους μήτε μορφὴν ἔχουσας μήτε ἄλλο τι τῶν ἀπηγορευομένων ἔξω τινὸς ἐπιγραφῆς ἀναγκαίας ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱερόπολιν Ἡρώδου βασιλείοις ἀνατίθησιν.*[2]) Darüber entstand eine große Aufregung, und die Menge, vier Königssöhne und viele Abkömmlinge des königlichen Hauses und viele vornehme Leute an der Spitze, bestürmte den Landpfleger um Abstellung dieser Neuerung.[3]) „Das will der Kaiser nicht, zeige

---

[1]) Jos. Ant. XVIII, 8, 7. 8. und B. II, 10 weiß von einem Briefe Agrippa's gar nichts. Jos. erzählt namentl. an ersterer Stelle die Geschichte sehr ausführlich, und wie bereits Graetz [Bd. III.[3] Note 24] weitläufig ausgeführt hat, viel mehr dem Charakter Agrippa's entsprechend, als Philo.

[2]) Daß sie „an" dem Schloß angebracht waren, und daß diesen Votivtafeln gleich Altären gehuldigt worden sei" (was heißt das überhaupt?) ist Hausrath's I, S. 313 und 331 ureigne Erfindung.

[3]) „*ἐπεὶ δὲ ἤσθοντο οἱ πολλοὶ καὶ περιβόητον ἤδη ἦν τὸ πρᾶγμα, προστησάμενοι τούς τε βασιλέως υἱεῖς τέτταρας οὐκ ἀποδέοντας τό, τε ἀξίωμα καὶ τὰς τύχας τῶν βασιλέων καὶ τοὺς ἄλλους ἀπογόνους καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τοὺς ἐν τέλει, παρεκάλουν τὸ νεωτερισθὲν περὶ τὰς ἀσπίδας εἰς ἐπανόρθωσιν ἀγαγεῖν καὶ μὴ κινεῖν ἔθη πάτρια τὰ πρὸ τοῦ πάντα αἰῶνα διαφυλαχθέντα καὶ πρὸς βασιλέων καὶ πρὸς αὐτοκρατόρων ἀκίνητα.*" So fährt Philo unmittelbar nach dem oben citirten Satze fort. Hausrath fängt erst ein Paar Sätze später seine wörtliche Anführung des Philo an. Diesen Satz aber giebt er wie folgt wieder: „Beim nächsten Feste" (wo ist bisher überhaupt auch nur von irgend einer Zeitbestimmung, geschweige denn von einem Feste die Rede gewesen?) „erklärten die Juden, die vier Söhne des Herodes, Philippus, Antipas, Herodes Boëthos und Phasael" (Philo nennt keinen einzigen Namen!) „an ihrer Spitze, solche Abzeichen, die Altären gleich zu achten seien" (wo sagt das Philo?) „würden sie noch viel weniger dulden." (I, 314.) In der Anmerkung zu diesem Satze polemisirt er gegen Keim, der (Jes. v. Nazara I, S. 234 Anmerk.) dieses Ereigniß in die letzte Zeit

uns den Befehl, damit wir eine Gesandtschaft an den Kaiser schicken", schrieen sie. Da fürchtete Pilatus, eine Gesandtschaft an Tiberius könne alle seine Schandthaten zu Tage bringen und wurde unschlüssig. „Ἄπερ (d. h. seine Unschlüssigkeit) ὁρῶντες" fährt Philo wörtlich fort, „οἱ ἐν τέλει καὶ συνιέντες, ὅτι μετανοεῖ μὲν ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις, δοκεῖν δὲ οὐ βούλεται γράφουσι τῷ Τιβερίῳ δεητικωτάτας ἐπιστολάς."[1]) Der Kaiser, hoch erzürnt schrieb noch an demselben Tage an Pilatus einen Brief und befahl „μύρια ὀνειδίζων καὶ ἐπιπλήττων

Pilatus hinabsetzt (Hausr. nämlich will das Factum in das Jahr 27 n. Chr. bringen) und sagt: „Auch würde der verabschiedete Gemahl der Herodias, (d. h. Herodes aus der Familie Boëthos) nunmehr eine Begegnung mit Antipas vermieden und keine gemeinsame Sache mit dem Manne gemacht haben, der ihm sein Weib entführt hatte." Aber wer zwingt denn Hausrath, durchaus den Herodes Boëthos herbei zu citiren, um ihn gegen die unschuldigen Schilde protestiren zu lassen? Warum streicht er nicht in seiner ganz willkürlich zusammengestellten Liste den unliebsamen Herodes Boëthos und setzt dafür Philipps Bruder Herodes, der doch gewiß ebenso viel werth ist, wie einer der vier von ihm Auserwählten? Er könnte übrigens auch den Antipas oder wen er will, streichen. Denn da Philo leider nur von vieren spricht, im Ganzen aber wahrscheinlich noch fünf Söhne des Herodes am Leben waren, so kann ja kein Mensch wissen, welche vier er gemeint hat. Nolde, a. a. O. S. 370 meint allerdings, daß dieser Herodes, der Sohn der Cleopatra und Bruder des Tetrarchen Philipp, sehr jung gestorben sei, weil er nicht in Rom erzogen und bei allen Testamenten übergangen worden sei. Aber er hätte das mit demselben Recht unter № 42 von Phasaël, den Hausrath wohl in seiner Liste hat, sagen können. Derartige Conjecturen bedürfen keiner Widerlegung.

[1]) Hausrath (S. 331) sagt: „Die vier Söhne des Herodes nahmen sich des Gesetzes an, und da Pilatus ihre Vorstellungen an den Kaiser selbst verwies, wurde an diesen eine Deputation entsendet. Wenn, wie wir unterstellen, Antipas damals die von Josephus berichtete Römerfahrt (Ant. 18, 5, 1) antrat, so konnte das Volk in dieser Reise nur die energische Betreibung des begonnenen frommen Werkes vermuthen. Aber der Arge hatte Ehebruch im Herzen, während er Pilatus gegenüber das Gesetz verfocht." Aus der oben citirten Stelle des Philo sehen wir, daß es mit der Deputation nach Rom eitel Wind ist. Hausraths Unterstellung fällt damit natürlich ebenfalls weg, er müßte dann behaupten wollen, daß Antipas sich zum Briefträger der vornehmen Juden gemacht habe, was allerdings Philo nicht erzählt, aber eben so gut wie jedes andere beliebige Factum „unterstellt" werden kann.

τοῦ καινουργηθέντος τολμήματος" die betreffenden Schilde im Auguſtus-Tempel zu Cäſarea aufzuſtellen.[1])

Soweit die Philoniſche Darſtellung jenes Ereigniſſes unter Pilatus. Die Widerſprüche zwiſchen beiden Berichten, dem des Philo und Joſephus, liegen auf der Hand. Joſephus ſpricht von Feldzeichen und Bildern, Philo von Schilden mit Buchſtabenſchrift, Joſephus von deren Aufſtellung in der Stadt, Philo von deren Anbringung im Palaſt, Joſephus von Pilatus freiwilligem Nachgeben, Philo von erzwungener Nachgiebigkeit durch ein kaiſerliches Decret. Alle dieſe Widerſprüche haben den gelehrten Herausgeber des Philo, Thomas Mangey, veranlaßt, die von Beiden erzählten Ereigniſſe als von einander unabhängige, zeitlich verſchiedene darzuſtellen. Er ſagt, nachdem er auf die Schwierigkeiten aufmerkſam gemacht hat: „**Atqui conciliari possunt inter se Philo et Josephus, si dicamus Pilatum bis laesisse Judaeos, primo imaginibus Caesaris, deïn, cum id non ferrent, clypeis cum inscriptione in urbem inductis, alterum vero tentamen a Philone, alterum a Josepho descriptum etc.**" Dieſe Conjectur ſcheint mir aber von vielen Seiten her ſtark erſchüttert werden zu können:

1) Zugegeben des Philo Darſtellung von Agrippa's Verfahren gegen Caligula ſei die richtige, und jenes Schriftſtück ſei von Agrippa in der That abgeſchickt worden (was alles auf Grund des Joſephus noch bezweifelt werden kann), ſo wird es ſich noch immer fragen, ob Philo bei Abfaſſung ſeiner Schrift eine authentiſche und genaue Abſchrift jenes Aktenſtücks vor ſich gehabt hat, oder ob er nicht vielmehr nach Art vieler alten Schriftſteller von ihm vermeintlich bekannten Thatſachen ausge-

[1]) Hausrath S. 314: „Die Juden getröſteten ſich ſogar, der Kaiſer ſei ſehr entrüſtet geweſen über die Thorheiten ſeines Procurators." Bei der Gläubigkeit, mit der Hausrath den übrigen Bericht des Philo hier aufnimmt, bleibt es ganz unbegreiflich, warum grade der Schluß deſſelben weniger glaubwürdig, als das Andere ſein ſollte.

hend, den Brief combinirt und so die ganze Confusion angerichtet habe. 2) Angenommen selbst der Brief sei ächt, wer bürgt dafür, daß Agrippa nicht absichtlich die von Josephus erzählte Affaire anders gefärbt habe, um den Abstand zwischen dem Verfahren des verstorbenen Kaisers und dem frevelhaften Ansinnen des jetzigen in um so grelleres Licht zu setzen. Die auf die Erzählung des Falles folgende Apostrophe läßt das fast ahnen. „Damals handelte es sich", so fährt nämlich der Brief fort, „um Schilde ohne Inschrift, jetzt um eine colossale Statue; damals um eine Aufstellung in der Wohnung des Procurators, jetzt um eine solche innerhalb des Tempels im Allerheiligsten, das sogar der Hohepriester nur an einem Tage des Jahres, und auch da nur einmal (?! vgl. Graetz a. a. O.) betreten darf!" Die Schilderung des ganzen Beispiels ist auch so verschwommen und phrasenhaft gehalten, Zeit-, Ort- und Personenbestimmung ist so vage und dehnbar, daß im schlimmsten Falle noch dem Agrippa gegen den Vorwurf, Thatsachen entstellt zu haben, Ausflüchte genug offen standen. 3) Welches mosaische oder talmudische Gesetz verbietet denn die Anbringung von beliebigen Inschriften? Selbst im Tempel befanden sich Säulen, auf welchen zu lesen war: „Bis hierher dürfen Heiden gehen und weiter nicht.[1])" Herodes hatte sie anbringen lassen, und niemand nahm daran Anstoß. Aus den Maccabäerbüchern (I, 14, 27—43) wissen wir, daß die Urkunde, durch welche Simon der Maccabäer, zum Fürsten und Hohenpriester ernannt wurde, in eherne Tafeln eingegraben im Tempelvorhof zu sehen war. Maccab. I, 4, 57 wird erzählt, daß der Tempel bei seiner Einweihung mit Schilden und Inschriften verziert worden sei, auf welche Stelle Mangey selber gegen seine Conjectur aufmerksam macht. Aus allen diesen Thatsachen folgt mit unerschütterlicher Noth-

[1]) Ant. XV. 11, 5. B. V, 5. Erst neulich ist eine derartige Inschrift bei den Ausgrabungen in Jerusalem wieder aufgefunden worden.

wendigkeit, daß wegen bloßer Schilde mit Inschriften nie und nimmer ein Aufstand, dessen Charakter ein religiöser war, — und das soll er auch nach Philo unter allen Umständen sein — entstehen konnte. 4) Wenn beide von zeitlich getrennten Ereignissen sprechen, wieso erzählt Josephus absolut nichts von dieser neuen Quälerei? Er, der so viel über die Härten des Pilatus klagt, läßt hier die beste Gelegenheit, den Opfermuth seiner Glaubensgenossen, ihre treue Hingebung bei jeder Spur der Gesetzesverletzung seinen heidnischen Lesern gegenüber in das glänzendste Licht zu setzen, was er sonst so gern thut, ungenützt vorübergehen. 5) Sind von Graetz a. a. O. noch viele anderen Momente zusammengetragen worden, durch welche die Summe der Nachrichten in der πρεσβεία des Philo bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit wenigstens stark verdächtig geworden sind.

Aus allen diesen Bedenken zusammengenommen scheint mir der genügende Beweis gebracht zu sein, daß Mangey's Conjectur, die Hausrath vollständig acceptirt und mit der größten Consequenz durchführt, auf sehr schwachen Füßen steht, daß vielmehr beide Autoren von demselben Factum erzählen, und daß des Josephus klare, präcise und durchaus sachgemäße Darstellung der verworrenen, unbestimmten und tendenziösen des Philo bei Weitem vorzuziehen ist.

(Fortsetzung folgt.)

Der Einfluß anderer Tannaiten auf R. Jehuda Hanassi's Halachah-Feststellung.

Der bekannten und oft angewandten Notiz R. Jochanan's סתם מתניתין ר' מאיר ist ein eigenthümliches Loos zu Theil geworden. Während der ganzen Amoraimperiode scheint nicht der mindeste Zweifel bezüglich ihrer eigentlichen Bedeutung geherrscht zu haben. Wenigstens giebt keine einzige unter den vielen Talmudstellen, in denen dieselbe zur Anwendung kommt, irgend welchen Anlaß, das Entgegengesetzte zu vermuthen. Nicht lange nach dem Abschlusse des Talmud aber scheint ihre Bedeutung nach

und nach aus dem Bewußtsein der Schulen zu schwinden. Von der Zeit der letzten Gaonim kann man dies mit Gewißheit behaupten. Denn Scherira faßt in seinem Sendschreiben diese Notiz so seltsam auf (vgl. weiter unten), daß man unbedingt zu der Annahme berechtigt ist, ihre eigentliche Bedeutung sei schon eine geraume Zeit früher zweifelhaft gewesen. Jedoch nicht hierin, sondern in der Behandlung, die sie in der französischen Schule erfahren hat, liegt das Eigenthümliche. Ohne sich dessen bewußt zu sein, schob man ihr hier einen Sinn unter, an den R. Jochanan nie gedacht haben konnte. Man sah in ihr die Behauptung ausgesprochen: alle in unserer Mischnah in allgemeingültiger Form aufgestellten Halachoth geben die eigenen Entscheidungen R. Meir's wieder. Zwar lassen sich positive Beweise für die allgemeine Herrschaft dieser Auffassung in der erwähnten Schule, so viel wir wissen, erst aus der letzten Periode der tosafistischen Epoche beibringen. R. Simson aus Chinon, der bekannte Methodologe und daher in diesem Punkte gewiß maßgebend, spricht dieselbe ausdrücklich aus.[1]) Aber es ist kein vernünftiger Grund vorhanden, in dieser, von einer solchen Autorität und mit so vieler Entschiedenheit mitgetheilten Erklärung nicht die von R. Gerson an in der französischen Schule allgemein herrschende Ansicht zu sehen. Wenn Raschi, trotz der so oft sich darbietenden Gelegenheit, es, soweit uns bekannt, nicht für nöthig hält, einen so wichtigen Satz, wie der unsrige, zu commentiren, so beweist dies nur, daß man zu seiner Zeit eben keine Ahnung von dessen Schwierigkeit hatte. Daraus aber folgt nur, daß die von dem erwähnten Ausläufer der Tosafistenschule mitgetheilte Auffassung schon zu Raschi's Zeiten die übliche war. Ganz erklärlich; denn es ist nicht zu läugnen, daß dieselbe dem Wortsinne ganz entspricht. Es ist daher natürlich, daß ein Commentator, dem die mit dieser Auffassung verbundenen Schwierigkeiten unbekannt sind, es für unnöthig hält, einen einfachen und leicht verständlichen Satz zu beleuchten. Kann man nun

[1]) מצינו דסתם משנה לא אתי כרבי מאיר כי הא דמ' בני העיר דף כ"ז ע"ב זו דברי ר' מנחם בר יוסי סתימתאא. אע"ג דסתם משנה אינה אלא לר' מאיר בדקיימא לן סתם משנה ר' מאיר, זו אינה אלא לר' מנחם או לר' עקיבא והיא שנויה סתם. ולא כל הדברים של חכמים הללו סתומים אלא המשניות שהזכירו לבד, שרבי היה רגיל לפעמים לסתם כמותן. (Kritoth, p. 27 b edit. Amsterdam).

mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch Raschi keine andere Auffassung kannte, so ist, da dieser unvergleichliche Commentator im Allgemeinen den Talmud im Geiste des R. Gerson auslegte, der Schluß nicht gewagt, daß auch der Gründer der französischen Schule dieselbe Auffassung hatte. Es darf also nicht Wunder nehmen, wenn dieselbe sich im Laufe so vieler Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag in den talmudischen Kreisen als die allein richtige behauptet hat. Und doch erscheint dies unbegreiflich; denn unzählige Talmudstellen sprechen gegen sie. Nicht nur sind so viele, in allgemeingültiger Form mitgetheilte Mischnajoth Entscheidungen anderer Tannaiten, wie dies an den betreffenden Stellen im Talmud nachgewiesen wird, sondern es finden sich auch nicht wenige, die geradezu gegen R. Meïr's Ansichten sind. Diese Beobachtung hat jedoch in dem so großen Zeitraume der eifrigen Pflege des Talmudstudiums nur Wenige veranlaßt, diesen Punkt näher zu untersuchen. Die Wenigen aber haben einstimmig die geläufige Auffassung verworfen, wenngleich ihre positiven Resultate von einander abweichen. Drei dieser Resultate verdienen die meiste Aufmerksamkeit. Bei näherem Eingehen jedoch scheinen auch sie nicht stichhaltig zu sein. Versuchen wir eine kurze Analyse derselben.

Nach Maimuni's Erörterung in der Einleitung zu seinem Mischnah-Commentar beabsichtigt R. Jochanan in סתם מתניתין ר' מאיר R. Meïr als den Tradenten zu zeichnen, dem R. Jehuda Hanassi die Ueberlieferung der in der Mischnah in allgemeingültiger Form vorkommenden Halachoth zu verdanken hätte.[1]) Dies schließe aber nicht aus, so fährt Maimuni fort, daß unter diesen Halachoth sich auch einige befinden, die die ausschließliche Ansicht R. Meïr's in Punkten, die ursprünglich Differenzen waren, enthalten oder auch solche, die die individuelle Ansicht anderer Tannaiten wiedergeben.[2]) Wie definirt aber Maimuni den Charakter und Ursprung der Halachoth von allgemeingültiger Form? Sie enthalten nach ihm Gesetzesbestimmungen, die entweder seit den frühesten Zeiten sich in der Ueberlieferung Vieler als unstreitige, sinaitische fortpflanzten oder, zwar erst im Laufe der Entwicke-

[1]) והמקבל הקרוב שנתיחס אליו המאמר הוא ר' מאיר וזהו ענין שאמרו סתם משנה ר' מאיר.

[2]) אלא במקצת סתומות שאפשר שהם לר' מאיר לבדו ועליו מחלוקת או היו לאיש אשר חוץ מר' מאיר.

lung abgeleitet, aber mit allgemeinen Stimmen zum Gesetze erhoben wurden.[1]) Nun ist es aber eine ausgemachte Sache, daß derartige Halachoth unter den סתומות eine verschwindend geringe Anzahl bilden. Ist es nun denkbar, daß R. Jochanan, indem er einen wichtigen Zug in der Mischnah zeichnen wollte, die Ausnahme als Regel bezeichnet hätte? Und selbst wenn man von diesem entscheidenden Umstande absehen wollte, so begreift man nicht, welche eigenthümliche Lehrmethode dieser Amora bei den anderen Tannaiten, die gleichfalls R. Jehuda Hanassi's Lehrer waren, voraussetzte. Unser Mischnahredakteur hatte ja wie bekannt, mehrere Lehrer. Wie nun? Sollte R. Meïr sich in seinen Vorträgen auf die Mittheilung der allgemeingültigen, und sollten die anderen Tannaiten sich auf die der streitigen Halachoth beschränkt haben? Das würde eine Art Verabredung unter den Tradenten bedingen, die, weil ungereimt, undenkbar wäre. Die anderen Lehrer werden ihren Hörern, und Rabbi nicht ausgenommen, eben so gut wie R. Meïr in erster Reihe die allgemeingültigen Halachoth mitgetheilt haben. Die maimunische Auffassung ist aber nicht nur innerlich unhaltbar, sondern auch von vorne herein unmöglich, wenn man sich von dem Gesichtspunkte entfernt, von dem aus Maimuni die Leistungen Rabbi's als Mischnah-Redakteur betrachtet. Nach seiner Auseinandersetzung in der Einleitung zu seinem Codex bestehe das Verdienst R. Juda Hanassi's um die Mischnah allein in der *Veröffentlichung seiner schriftlichen Redaktion der ihm von seinen Lehrern mündlich überkommenen Halachahtraditionen*. Während nämlich, nach Maimuni, die anderen Tannaiten ihre selbstständigen, schriftlich redigirten Sammlungen der ihnen von ihren Lehrern ebenfalls mündlich überlieferten Halachoth nicht nur der Oeffentlichkeit, sondern auch ihren Schülern entzogen und diesen, einem uralten Gebrauche folgend, die halachischen Resultate nur mündlich mittheilten, hat Rabbi, von den Umständen gedrungen, die Neuerung eingeführt, daß er seine redigirte Sammlung zum Eigenthume der Gesammtheit machte. Auf diesem Standpunkte nun liegt die Veranlassung

---

[1]) אכל סתם משנה הוא מה שהסכים עליו דעת רבים והשתוה עיונם בו ולא נפלה בו מחלוקת או שיקבלוהו רבים מפי רבים עד משה. ibid.

zu der besprochenen Auffassung nahe. Die Entstehung derselben ist aber geradezu unmöglich, wenn man mit Frankel dem Mischnah-Redakteur als solchem eine viel größere Bedeutung zuschreibt, als die ist, welche ihn das Verdienst der Veröffentlichung seiner Sammlung zu beanspruchen berechtigt.

Nach Frankel's Theorie ist unsere Mischnah ein in der Tannaimperiode einzig dastehendes Werk, das von R. Akiba angefangen, von R. Meir fortgesetzt und von R. Jehuda Hanassi erweitert und vollendet worden sei.[1]) In dieser Vorstellung hat der Gedanke, daß all die in der Mischna vorkommenden, weil sinaitisch oder ursprünglich unstreitig, allgemeingültige Halachoth dem letzten Mischna-Redakteur von R. Meir überliefert worden wären, keinen Raum. Es wäre ja ungereimt, vorauszusetzen, daß die ersten zwei Redakteure in ihre Sammlung nur streitige Halachoth aufgenommen, so daß erst Rabbidie ihm von R. Meïr mündlich überlieferten allgemeingültigen Halachoth in die Mischna eingefügt hätte. Sehr natürlich daher, daß Frankel, so sehr er die maimunische Auffassung unserer Notiz retten möchte und so sehr seine Darstellung den Eindruck macht, als ob er diese Auffassung mit der seinigen identificirte[2]), sich genöthigt sieht, jene bedeutend zu modificiren. In der Notiz wird, nach ihm, allein constatirt, daß R. Meïr die allgemeingültigen Halachoth den zeitgenössischen Tannaiten überliefert[3]) und in die Mischnah R. Akiba's eingereihet habe.[4]) Man sieht, in dieser Erklärung ist zwar die Form, aber nicht das Wesen der maimunischen wahrzunehmen. R. Meïr theilt nun die סתומות nicht nur als Lehrer, sondern auch als Verfasser für die Oeffentlichkeit mit; denn er reiht sie in die als Werk bestehende Mischnahsammlung ein. Diese Modification legt unstreitig ein günstiges Zeugniß eben so gut von der wissenschaftlichen Vorurtheilslosigkeit als von der rühmlichen

---

[1]) . . . אך בעיון יותר עמו ק יבורר כי לא רבי לבד סידר המשנה, אבל שלשה חמה הראשים אשר התעסקו בדור אחר דור במלאכה תגדולה הוא ת: ר' עקיבא, ר' מאיר, רבי וכו' (Darke ham. 210.)

[2]) [3]) und [4]; מתניתן ר' מאיר היא ר"מ כבר זכרנו שכוונת המאמר סתם סידר סתמי כלומר הוא חביא המאמרים הנאמרים בסתם לבית המדרש וסידום בתוך המשנה וז"ל הרמבם בהקדמתו לס' זרעים פ"ו: אבל סתם משנה הוא מה שהסכים עליו דעת רבינו והשתווה עיונכם בו ולא נפלה בו מחלוקת או וכו' (ibid. 212).

Pietät des Autors ab. Die Frage ist aber, ob die Modification alle Klippen der ursprünglichen Auffassung meidet. Es scheint uns, daß sie auf noch mehr Schwierigkeiten stößt. Indem wir uns vorbehalten, auf diesen Punkt an einem anderen Orte zurückzukommen, wollen wir hier nur ein einziges Bedenken mittheilen. Es wird wohl zugegeben werden, daß ein Redacteur, der mit den Absichten und dem Ziele R. Akiba's eine Mischnahsammlung anlegen will und seine Aufgabe gut begreift, es für seine erste Pflicht halten werde, den allgemeingültigen Halachoth die erste Stelle in der Sammlung einzuräumen. Und daß R. Akiba seine Aufgabe gut begriffen habe', unterliegt wohl keinem Zweifel. Hieraus folgt aber mit Nothwendigkeit, daß schon der erste Redakteur die ihm bekannten allgemeingültigen Halachoth in die Sammlung aufgenommen hat. Für seinen Nachfolger blieb also nothwendig nach dieser Seite hin nichts mehr zu thun übrig, als die erst zu seiner Zeit entstandenen mit allgemeinen Stimmen zum Gesetze erhobenen Halachoth einzureihen. Der direkte Nachfolger R. Akiba's war aber R. Meïr. Die Frage drängt sich nun von selbst auf, wie konnte R. Jochanan dem rechtmäßigen Eigenthümer ein Verdienst entziehen und es demjenigen beilegen, dem es nur in sehr engem Sinne zukommt? Auf den Schluß der in Rede stehenden Notiz וכולהו אליבא דר' עקיבא weisen zu wollen, hilft in unserem Falle um so weniger, als nach Frankel in diesem die Bemerkung enthalten ist, daß all die in der Tannaimperiode angelegten Halachahsammlungen hinsichtlich der Ordnung und Planmäßigkeit R. Akiba's Sammlung zum Muster nahmen.[1])

Sieht man selbst von dieser innern und andern ähnlichen Schwierigkeiten ab, so ist diese Auffassung jedenfalls unhaltbar, wenn man den früher (Monatsschr. 1872, p. 161 ff.) von uns auseinandergesetzten Standpunkt einnimmt, auf dem man Rabbi's Redaktionsact als solchem überhaupt kein besonderes Verdienst zuschreiben kann. Nimmt man an, daß das Mischnahredigiren

---

1) . . . אבל הכוונה וכולהו אליבא דר' עקיבא הם הלכו בעקבות רבם (לסדר ההלכות על מקומן הראוי להן). Dies und nur Dies sei der Sinn des gedachten Satzes, obschon, so fügt Frankel hinzu, man das, was man gewöhnlich unter dem Satze versteht, als wirkliche Thatsache zugeben müsse. וכלתי ספק שמעו הדבה הלכות ישנות מר"ע ונמסרו מידו לידם ibid.. 211.

die Sache eines jeden Tanaï in all den verschiedenen Geschlechtern war und Rabbi's Mischnaredaktion als solche keine außergewöhnliche, geschweige denn neue einzige Erscheinung darbot, so würde die Behauptung, daß R. Meïr die allgemeingültigen Halachoth in die Mischnahsammlung R. Jehuda Hanassi's eingereiht habe, keinen Sinn haben. Nun steht Scherira, dieser Altmeister der historischen Kritik auf talmudischem Gebiete, wie weiter unten nachgewiesen wird, auf diesem Standpunkte. Daß Scherira unsere Notiz unmöglich im Frankel'schen Sinne auffassen konnte, liegt auf der Hand. Aber auch die maimunische Auffassung läßt sich nur sehr gezwungen mit seinem Standpunkte vereinigen. In der That sieht man ihn in der Erklärung der Notiz einen ganz anderen Weg einschlagen. Er erblickt in derselben die Angabe des Ursprunges einiger, unsere Mischnah vor anderen besonders auszeichnenden Eigenschaften. Die Notiz mache darauf aufmerksam, daß man die bewundernswürdige Bündigkeit und außerodentliche Planmäßigkeit unserer Mischnah nicht als Originalität R. Jehuda Hanassi's betrachtete; daß dieser vielmehr in dieser Beziehung dem Beispiele Anderer, unmittelbar dem R. Meïrs und mittelbar dem R. Akiba's gefolgt sei. Dies beabsichtigen die Sätze סתם מתניתין ר' מאיר und וכולהו אליבא דר' עקיבא [1]) Diese wegen ihrer Eigenthümlichkeit besonders überraschende Erklärung steht in der Geschichte der Erklärungsversuche unserer Notiz vereinzelt da. Sie fand selbst bei denjenigen, die sonst diesem Gaon in historisch kritischer Hinsicht sehr viel zu verdanken haben, unter welche wohl auch Maimuni gerechnet werden dürfte, keine weitere Berücksichtigung. Wundern kann dies nicht. Denn sie findet in der zahlreichen Anwendung, die im Talmud von unserer und der ihr verwandten und gleichzeitig ausgesprochenen Notiz סתם ספרא ר' יהודה

---

[1]) סתם מתניתין וודאי ר' מאיר הוא ולאו דר' מאיר אמרו מלבו אלא הוא אורחא דגמרי ר' מאיר דהוה מתני ר' מאיר לתלמידוהי איתה (אחן רבי וקבעה לאתנויי לכולי עלמא ור' מאיר מר' עקיבא אחן אורחה הדך וכו' (Sendschreiben, p. 5 edit. Wallerstein). ולקט רבי בהלכתא אורחא דר' מאיר דהיא אורחא דר' עקיבא. כיון דחזו' שקצרה וקרוכה ללמוד ודבריה מחוברים חבור יפה כל דבר עם מי שדומה לו ומדווקדקין הרבה יתר מדכולהו תנאי ואין בם שפת יתר וכל מלתי' ומלתא מסקא לטעמא וכו' משום הכי נקטה רבי וכו' (ibid).

gemacht wird, nicht nur nicht den mindesten Anhalt, sondern selbst entschiedenen Widerspruch. Die Auffassung Scherira's ist geradezu ein Räthsel, wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhange mit den anderen ausgezeichneten, bis jetzt noch immer nicht genug gewürdigten historisch kritischen Theorien dieses Gaon betrachtet. Sie verliert aber bei einer genauen Fixirung der Letztern ganz und gar den Schein der Willkürlichkeit. Wenn man ihr Entstehungsmoment sorgfältig prüft, so zeigt es sich, daß sie in Methode und Systematik wurzelt. Ein allen bisherigen historischen Kritikern auf dem Talmudgebiete eigenthümlicher Irrthum bezüglich eines einzigen Momentes hat auch unseren Verfasser, der übrigens, wie Keiner nach ihm, den Entwicklungsgang der Halachah so klar und deutlich überblickt, nur leider nicht mit derselben Deutlichkeit gezeichnet hat, genöthigt, der bewußten Notiz einen unleugbar seltsamen Sinn unterzuschieben. Um so bedauerlicher aber ist dieser Umstand, als der Gesichtspunkt, von dem aus er das Verhältniß unserer Mischna zu früheren ähnlichen Sammlungen betrachtet, ihm mit großer Leichtigkeit die Einsicht in die wahre Bedeutung der Notiz verschaffen konnte. Ja, an einer anderen Stelle des Sendschreibens zeichnet er den Umstand, den R. Jochanan mit unserer Notiz im Auge hat. Augenblicklich können wir an die Begründung dieser Behauptung nicht denken, weil sie uns jetzt zu weit von unserem Thema abführen würde; doch wir kommen im Verlaufe der Auseinandersetzung auf diesen Punkt zurück.

Vergleicht man nun die drei besprochenen Erklärungsversuche, so gewahrt man Folgendes. Uebereinstimmend sehen sie in סתם מתניתין ר' מאיר die Angabe irgend eines Einflusses R. Meir's auf die Mischnah; ferner nehmen sie sämmtlich diesen Einfluß im redaktionellen Sinne. Nur in der näheren Beschreibung desselben weichen sie von einander ab. Während Maimun und Frankel ihn in der Bereicherung von halachischen Bestandtheilen finden, sucht ihn Scherira in Stil und Architektonik. Diesem gegenüber stellen wir die Behauptung auf, daß R. Jochanan nichts anders als den codificatorischen Einfluß R. Meïr's auf R. Jehuda Hanassi zeichnet. Kehren wir aber nicht auf diese Weise zu der oben als unkritisch bezeichneten Auffassung zurück? Im weitesten Sinne genommen ist dies gewiß

der Fall. Die Modification aber, die jene Auffassung sich dann gefallen lassen muß, ist so bedeutend, daß von ihr nichts mehr als die Form übrig bleibt. Wie haben wir uns diesen Einfluß zu denken? Eine Stelle im jerusalemischen Talmud, in der das Verhältniß unserer Notiz zu einer ähnlichen, scheinbar diese aufhebenden besprochen wird, verbreitet, bei richtiger Interpretation, viel Licht über unseren Gegenstand. Die Stelle lautet: אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה סתם משניות דרבנן עד שיפרש לו רובו. רשב"ל אומר כל סתם משניות דר' מאיר עד שיפרש לו רבו. אמר ועירא לא דרשב"ל פליג אלא דו חמי רוב סתם משניות דר' מאיר (Jebamoth cap. 4 Hal. 11 Talm.) Die Stelle ist beim ersten Anblick nichts weniger als durchsichtig.[1]) Zu ihrer Dunkelheit trägt aber der, wenn gleich nur unbedeutend, corrumpirte Text nicht wenig bei. Er läßt sich aber bei genauer Betrachtung leicht herstellen. Die beiden Behauptungen der ersten zwei Amoraim sind in einer, im Talmud nicht seltenen Phrase ausgedrückt. Wenn irgend ein Prädikat als Regel gesetzt wird, die, so lange nicht das Entgegengesetzte ausdrücklich angegeben ist, keine Ausnahme zuläßt, so wird dies in dem Satze . . כל מקום . . במשמע, עד שיפרוש לך וכו' ausgedrückt; vgl. z. B. כל מקום שנאמר לא יאכל וכו' אחד איסור אכילה וכו' במשמע עד שיפרוש לך וכו' כדרך שפרט לך הכתוב וכו' (Chulin 114b). Daß שיפרש in unserer Stelle dem eben erwähnten שיפרוש entspricht, ist deutlich. Aendert man nun das לו in לך, so hat man einen dem erwähnten vollkommen entsprechenden Satz, in welchem רבנן bzw. דר' מאיר als Regel und רובו bzw. רבו als Ausnahme constatirt werden. Nun hebt nach dem vorliegenden Texte in jeder der beiden Behauptungen der Nachsatz den Vordersatz auf, da רובו nur ein anderer Ausdruck für רבנן und רבו für ר' מאיר ist und demnach die Prädikat-Subjecte der beschränkenden Sätze mit denen der verallgemeinernden Sätze identisch sind (סתם משניות = סתם משניות דר' מאיר; סתם משניות רובו = סתם משניות דרבנן). Daß hier eine Verwechselung der Prädikats-Subjecte der Nachsätze stattgefunden hat, liegt auf der Hand. Die richtige Lesart ist daher אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה סתם משניות דרבנן עד שיפרש לך רבו. רשב"ל אמר כל סתם משניות דר' מאיר

---

1) Frankel glaubt, daß das Dunkel der Stelle durch seine Erklärung der Notiz סתם מתניתן ר' מאיר gelichtet sei (ibid. 212, Note 7).

עד שיפרש לך רובו וכו'. Mit der richtigen Textherstellung ist man einen bedeutenden Schritt weiter, aber immerhin noch nicht so weit, daß der Kern des Gedankens ganz bloßgelegt wäre. Um diesem Ziele näher zu kommen, ist es nöthig, die unserm Citate vorhergehende Talmudstelle zu beleuchten. Zwar steht das Citat mit derselben in keinem ursprünglichen Zusammenhange; vielmehr bildete jenes ursprünglich ein an sich abgeschlossenes Ganze und ist nur von der Redaktion an dieser Stelle eingefügt. Ist aber einmal die Veranlassung dieser Einfügung ermittelt, so kann man nicht lange mehr darüber im Zweifel sein, wie die palästinensischen Amoraimschulen sich die Behauptungen der erwähnten Amoraim und die Beleuchtung R. Seïri's erklärt haben. Und die richtige Wiedergabe des Inhaltes der eben erwähnten vorhergehenden Talmudstelle läßt die Absicht, die die Redaktion mit der Einschiebung des Citates hatte, leicht erkennen. Die Stelle lautet wie folgt: שמעון בר בא אמר אתא עובדא קומי ר' יוחנן והורה כר' יוסי והוה ר' לעזר מצטער אמר שבקין סתמא ועבדין כיחודאי. אשכח תני לה רב חייא בשם ר' מאיר. כד שמע דתני (כר' שמעון דתני לה nicht) רב חייא בשם ר' מאיר אמר: יאות סבא ידע פרקי דגטא. רבי מנא בעי קומי ר' יודן תמן אמר חזקיה; ר' אבהו בשם ר' לעזר כ"מ ששנה רבי מחלוקות וחזר ושנה סתם הלכה כסתם משנה, והכא את אמרת הכין? אמר ליה, לא רבי דלמא חורן אמר. מן מה הן דשנה רבי מתניתין מחלוקת יחזר ושנה סתם, הלכה כסתם אתאי; דלא אשכח רבי מתני מחלוקת אלא אחרים שנו מחלוקת ורבי שנה סתם, לא כל שכן תהא הלכה כסתם אתאי? ר' חזקיה ור' יעקב בן אחא ור' שמעון בר אבא בשם ר' לעזר: ואפילו שנו אחרים מחלוקת ורבי שנה סתם הלכה כסתם ולמה היא מורי ליה כיחודאי? רב שמואל בר אוניא בשם רב אחא: הדא דתימר בשאין מחלוקת אצל סתם, אבל אם יש מחלוקת אצל סתם לא בדא הלכה בסתם. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב אחא: הדא דתימר ביחיד אצל יחיד אבל ביחיד אצל רבים לא בדא הלכה כסתם. Wie man sieht, hat diese Stelle nicht das räthselhafte Aussehen des obigen Citates; sie enthält aber nichts destoweniger einige dunkele Punkte. Ihr Verständniß bedingt die Bekanntschaft wenigstens mit den allgemeinen Zügen des Halachah-Studiums in den palästinensischen Amoraimschulen. Im Folgenden wollen wir in möglicher Kürze dieselben zeichnen.

Wie an einem andern Orte (Monatsschr. ibid.) auseinander

gesetzt worden ist, befand sich die Halachah die ganze Tannaimperiode hindurch im beständigen Flusse, indem die betreffenden streitigen Halachoth nicht nach gewissen dogmatischen Kriterien entschieden wurden, also das ganze Halachahgebiet nicht abgeschlossen war. Noch so hervorragende Autoritäten übten als solche auf die einzelnen Tannaiten eben so wenig unbedingten Einfluß aus, als die allgemein herrschende Ansicht es vermochte, wenn sie sonst nicht von überzeugender Kraft war. Diesem Zustande machte Rabbi ein Ende. Seine Mischnahsammlung bezeichnet den Uebergangspunkt von der selbstständigen zu der abhängigen Behandlung der tannaitischen Halachoth. Seine Mischnah wurde als die maßgebende betrachtet und in relativ kurzer Zeit hat sie all die andern, frühern und zeitgenössischen Sammlungen von der öffentlichen Bühne verdrängt. Die kanonische Geltung der Mischnah hatte nicht nur die religiöse Praxis, sondern auch die Schule bedeutend umgestaltet und zwar in einer noch anderen als in der erwähnten Hinsicht. Bei all ihrem Streben nach Ordnung, Uebersichtlichkeit, Abrundung und Gewißheit trägt sie doch noch zu sehr das Gepräge der früheren Sammlungen. Um hier nur einen Zug hervorzuheben, so wird in ihr nicht selten ein und dasselbe Differenzprincip an verschiedenen Stellen in verschiedener Weise mitgetheilt. Hier erscheint es in gesetzesgültiger Form (סתם), da als offene Frage (מחלוקת). Außerdem ist bei einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Differenzen nicht einmal ein Abschluß versucht; die Redaktion begnügt sich dann mit einfachen Referaten. Wie nun, wo die Mischnah als der einzig maßgebende Religionscodex betrachtet wurde, in solchen Fällen zu Werk zu gehen? Diese Frage mußte sich den Lehrern mit aller Kraft aufdrängen. Die Verlegenheit erzeugte die Aufstellung von den bekannten, im Talmud häufig vorkommenden Normirungsregeln. Die Aufstellung derselben konnte aber, wenn sie anders nicht in Wüllkür ausarten sollte, nicht die Sache eines Jeden sein; denn sie bedingt sehr gründliche Quellenkenntniß. Und gerade das Quellenstudium, d. h. die Pflege derjenigen überlieferten tannaitischen Erörterungen, die die Begründung der betreffenden Differenzen enthielten, mit einem Worte: das Studium der Boraithoth, hatte Rabbi's Mischnah beinahe gänzlich aus der

Schule verdrängt. — Der Entwurf dieser kurzen Skizze wirft hinreichendes Licht auf die Diskussion unserer Talmudstelle.

Die Mischna, an welche die Diskussion anknüpft, handelt über den Termin der Wiederverheirathung einer Wittwe oder Geschiedenen. Ueber diesen Punkt werden in der Mischnah drei verschiedene Ansichten mitgetheilt, deren eine in allgemeingültiger Form, die anderen zwei hingegen im Namen der Tannaiten R. Jose und R. Jehuda. Nach dem Berichte eines Amora hatte R. Jochanan einst in Angelegenheit der Wiederverheirathung einer Wittwe, gegen die in der Mischnah in gesetzgültiger Form aufgestellte Entscheidung, die Ansicht R. Jose's zur Richtschnur genommen.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Geschichte jüdischer Sagen.

Ein Nachtrag zu Herrn Dr. Perles' Beitrag. [1])

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Die von Herrn Dr. Perles gelieferten interessanten Nachweisungen für die Entlehnung jüdischen Sagenstoffes durch andere orientalische Völker können an Werth nur gewinnen, wenn einige derselben durch weitere Daten erweitert werden. Ich erlaube mir, dies in Folgendem zu thun, um für die Erzählungen, bei denen mir weitere Nachweise zu Gebote stehen, den Belag zu liefern, daß sie nicht blos in der ziemlich jungen Sammlung der 1001 Nacht sich vorfinden, sondern auch sonst als beliebte Bestandtheile der reichen orientalischen Erzählungswelt sich erweisen.

---

1) Rabbinische Agada's in 1001 Nacht. Ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Mährchen. Von Dr. J. Perles. In den ersten Heften dieses Jahrganges.

Was die berühmte Märchensammlung selbst betrifft, so finden sich in derselben noch manche Judaica, die der Behandlung nicht unwerth sind. Aber für die Bestimmung der Zeit, wann die betreffende Sage und dergl. der Sammlung einverleibt wurde, ist große Behutsamkeit nöthig, da die verschiedenen Redaktionen ungemein von einander abweichen und z. B. die arabische Textausgabe (durch Habicht, Breslau) die meisten der von Herrn Dr. Perles aufgeführten Erzählungen nicht enthält, so wie sie wieder Anderes bietet, was die beiden deutschen Ausgaben nicht zu enthalten scheinen. Doch sei dies einer besonderen Besprechung vorbehalten. Hier erlaube ich mir nur den vorliegenden sagengeschichtlichen Beitrag im Einzelnen zu ergänzen.

1.

Die Erzählungen aus Echa rabba.

Im Abschnitt D. (S. 61—67) ist die „Geschichte des Sultans von Jemen und seiner vier Söhne" behandelt. Daß diese in Echa rabba zuerst vorkommende Erzählung im Orient sich weit verbreitet hat, ist schon in meinem Aufsatze „Altjüdischer Volkswitz" im Jahre 1870 dieser Monatsschrift (S. 68—72) nachgewiesen worden. Seitdem begegnete ich ihr in einer noch viel ältern muhammed. Quelle, als es 1001 Nacht oder der „Bildersaal" [1]) sind, nämlich in den „Goldenen Wiesen" Masûdi's (ed. Paris III. Bd. S. 228 ff.) Dieser Schriftsteller, der in der ersten Hälfte des 10 Jhrts. blühte, wird gewiß dies, wie viele alte Sagen und Berichte, aus noch älterer schriftlichen oder mündlichen Quelle geschöpft haben, und sein vielbenutztes Buch wurde wieder die Quelle für die spätere Literatur. — Beachtenswerth ist noch, daß Hauf in einem seiner Märchen dieselbe Geschichte nach Marokko verlegt und zu ihrem scharfsinnigen Helden wieder einen Juden macht.

---

1) Dieses Geschichtswerk ist nicht von Kazwini (wie es bei Herrn Dr. Perles S. 67 heißt), sondern von Ghaffâri, einem persischen Schriftsteller, der dreihundert Jahre nach Jenem schrieb. S. Hammer Gesch. der sch. Redekünste in Persien S. 307, wo auch die in Rede stehende Erzählung excerpirt ist.

Nun ist es von großem Interesse, daß nicht nur die beiden Anekdoten: vom Athener, der nach Jerusalem kommt, und von den vier Jerusalemern, die nach Athen kommen, zu einer einzigen verschmolzen, so große Verbreitung fanden; sondern noch eine dritte ebenfalls in Echa rabba als Beweis jüdischen Witzes gebrachte, hat eine ganze Reihe von Erzählungen erzeugt, und zwar sowohl im Osten als im Westen. Es ist gleich die erste von R. Hunna im Namen R. Jôse's angeführte Erzählung (Megilloth. r. 59b.) Ein Jerusalemer kam nach Athen [1]) und starb daselbst. Vor seinem Tode übergab er seinem Wirthe sein Vermögen mit dem Auftrage, es nur dann seinem Sohne, der das väterliche Erbe holen kommen würde, auszufolgen, wenn er drei Beweise seines Scharfsinnes [2]) gegeben haben werde. Der Sohn kömmt nach einiger Zeit wirklich und besteht die drei Proben glänzend. Die zweite und dritte werden folgenderweise erzählt. Den fremden Jüngling bereitet sein Wirth ein Gastmahl, an dem noch des Letztern Frau, zwei Söhne und zwei Töchter Theil nehmen. Man trägt unter Anderm auch fünf Tauben auf. Die Vertheilung derselben unter die sieben Personen übergiebt der Hausherr dem Gaste. Dieser thut es nach einigem Sträuben und zwar so, daß er dem Ehepaar, den beiden Söhnen und den beiden Töchtern je eine giebt, sich selbst die übrigen zwei Tauben hält. Bei der Abendmahlzeit soll er wieder ein gemästetes Huhn zerlegen. Dieses Amtes entledigt er sich so, daß er den Kopf dem Manne, der Frau das Gekröse, den Söhnen die beiden Schenkel und die Flügel den Töchtern giebt;

---

1) Diese Stadt ist gewiß unter למדינתא zu verstehen. Daß es eine überseeische Stadt ist, wird aus dem Schluß der Erz. ersichtlich und daß es Athen ist, dafür spricht die Analogie der andern Erzählungen. Dann entspricht מדינתא dem attischen ἄστυ.

2) חוכמתא. תלת מלין דחוכמתא ist hier wie in dem entsprechenden לישן דחוכמתא gewiß nicht „Philosophie, Dialektik", wie Letzteres von Herrn Dr. Perles übersetzt wird, sondern es ist darunter witzige, scharfsinnige Handlungs- oder Redeweise zu verstehen. Im bab. Talmud (Erubin 53 b) findet sich die hebräische Form des Ausdruckes: לשון חכמה und bedeutet dort die witzige Art sich auszudrücken, besonders etymologisirende, räthselartige Umschreibung eines Wortes oder Begriffes. Beispiele davon werden dort unter Andern auch von der Magd des Patriarchenhauses berichtet.

für sich behält er den Rumpf. „Ist's bei euch Sitte, so zu theilen, fragte entrüstet der Wirth. Da antwortete der Jüngling: Ich habe mich gleich gegen das mir nicht zukommende Geschäft gewehrt; aber die Erklärung meiner Handlungsweise sollst du erhalten. Als ich die Tauben vertheilte, richtete ich es so ein, daß stets die Summe drei herauskomme; deshalb gab ich den drei Paaren am Tisch je eine, mir, dem Einzelnen, zwei. Von dem Huhne aber bekamst du den Kopf als Haupt der Familie, die Mutter deiner Kinder erhielt die Eingeweide, das Symbol der Fruchtbarkeit; deine Söhne, als die Stützen deines Hauses erhielten die stützenden Schenkel und die Flügel gab ich deinen Töchtern „denn morgen vielleicht schon fliegen sie hinaus und ziehen in das Haus ihrer künftigen Männer!" Ich selbst nahm den Rumpf (das Schiff aram. אילפא); „denn zu Schiff bin ich gekommen und zu Schiff will ich wieder heimkehren, geh' und gieb mir das Vermögen, welches dir mein Vater anvertraut hat."

Diese fein pointirte Anekdote ist nun, wie Reinhold Köhler (der sie nach Heimann Harwitz, Sagen der Hebräer, Leipzig 1826, S. 142 ff. kennt) nachweist [1]), noch in der Form eines türkischen Schwankes und einiger deutschen Erzählungen vorhanden. Im Türkischen findet sie sich als Theil einer Erzählung („Vom Räuber und vom Richter"), welche die Abschreiber des osmanischen Volksbuches „Meister Nasreddins Schwänke" an den Rand der einzelnen Seiten einzuschreiben pflegen, wie die deutschen Uebersetzer desselben berichten (M. N.'s Schwänke u. s. w. Bremen 1857). Diese türkische Version der Midrascherzählung ist schon etwas modificirt, wenn auch in erklärlicher Weise. Die zwei Töchter sind nach muslemischen Haremsitten den Augen des Fremden entzogen und haben zwei Dienern Platz gemacht, und diesen werden die Schenkel zu Theil, weil sie Tag und Nacht auf den Beinen sind; die Söhne bekommen die Flügel als die Schwingen des Vaters. Die Frau wird nicht als Mutter betheiligt, sondern sie erhält den Hals, weil sie dem Manne ihren Nacken beugt. Die Deutung des behaltenen Rumpfes muß natürlich hier eine andere sein; er nimmt ihn deshalb, weil er weder Weib noch Kind noch Diener habe und ein Mensch ohne

1) Orient und Occident herausg. v. Benfey I. Bd. S. 438.

Arme, Flügel und Füße sei." Auch die Vertheilung einer Anzahl Geflügel auf eine Anzahl Personen ist anders im Türkischen. Es sind bei derselben nur noch der Richter und seine Frau am Tische; aber auch der „Räuber" vertheilt so, daß jedesmal drei herauskommt; denn von den drei zu vertheilenden Hennen giebt er dem Ehepaare zusammen eine, sich die zwei andern.

Um den letztern Theil gekürzt, aber der jüdischen Quelle ähnlicher sind die deutschen Versionen, wie sie bei Philipp Harsdörffer, Johann Pauli und Hans Sachs sich finden. Bei dem ersten (Nathan nnd Jotham, Nürnberg 1659 2. Theil II. Band S. 151) zerlegt die „Zerlegekunst" selbst, als Gast personificirt. Harsdörfer weicht von der jüdischen Erzählung in der Auslegung des Gerippes und in dem Umstande ab, daß der Herr außer dem Haupte auch den Hals erhält, wegen der Sorge für die Nahrung. Aus demselben Grund läßt Hans Sachs in seiner Erzählung „der Münnich mit dem Capaun" (Werke, Nürnberg 1590 II, 4, 72 S.) den Kragen der Frau zufallen. Die Töchter erhalten die Flügel, „weil sie in Lieb sind rund und flück, wo sie geschmückt mit Reverenzen sind bei der Edelleut Hoftänzen." Bei Johann Pauli (Schimpf und Ernst ed. Frankfurt 158 L. S. 23) ist wie beim Nürnberger Dichter der Gast ein Mönch und der Wirth ein Edelmann; aber in der Motivirung des Rumpfes und des Halses kommt seine Version mit der türkischen überein. — Zum Schlusse braucht nicht noch besonders hervorgehoben zu werden, daß auch hier sowohl durch den alten Fundort als durch die Ursprünglichkeit der ganzen Anlage und Motivirung sich die jüdische Erzählung als die Wurzel der übrigen ausweist.

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

R. Abraham b. David aus Posquières.

Ein literarhiſtoriſcher Verſuch

von

Dr. H. Groß.

I.

Wie in der Provence im Mittelalter Kunſt und Wiſſenſchaft in hohem Grade blühten, jedoch der vollen Originalität entbehrten, indem ſie ihre Kraft aus den ſich hier berührenden Gegenſätzen der Cultur des Nordens und des Südens ſchöpften, ſo hatten auch die provençaliſchen Juden, welche ſich bald der nordfranzöſiſchen Schule, bald der jüdiſch-arabiſchen Cultur zuwandten, bei der Fülle ihrer literariſchen Leiſtungen doch keine ſelbſtſtändige Geiſtesrichtung. Ihre Geiſtesthätigkeit bewegte ſich größtentheils in fremden Geleiſen. Ihre Literatur hat keinen ſtreng einheitlichen Charakter. Sie hat ſich eben nicht ſtetig aus ſich heraus entwickelt, ſondern empfing ihren Impuls größtentheils von Außen und nahm ſehr oft ganz entgegengeſetzte Elemente in ſich auf. Dadurch allein kann die eigenthümliche Erſcheinung erklärt werden, daß in der Provence oft in einem und demſelben Orte die verſchiedenſten Geiſtesrichtungen einander bekämpften, daß hier die Philoſophie die eifrigſten Verehrer und heftigſten Gegner fand, daß hier die jüdiſche Wiſſenſchaft ihre

schönsten Blüthen entfaltete und neben derselben die Mystik mächtig emporwucherte.

Am auffallendsten und nur durch äußere Einflüsse erklärlich ist der an der Wende des eilften und zwölften Jahrhunderts in der provençalischen Literatur eingetretene Umschwung. Noch im eilften Jahrhunderte hatte die Provence, so viel wir wissen, nur ein einziges Lehrhaus in der Hauptgemeinde Narbonne. Von allen den Männern, die an dessen Spitze standen, haben sich kaum die Namen erhalten. Keine einzige Schrift der daselbst wirkenden Männer hat sich erhalten, die uns Kunde geben könnte von der Geistesthätigkeit der ganzen Zeit, seitdem die Schule von Narbonne im achten Jahrhunderte, der Sage nach durch R. Machir aus Babylonien, gegründet wurde, bis zum Ende des eilften Jahrhunderts. Das ganze Schriftthum jener Jahrhunderte ist verschollen und nach den übriggebliebenen Splittern desselben zu urtheilten, war es nicht von solcher Bedeutung, daß es sich im Entferntesten mit dem Schriftthum anderer Länder hätte messen können. Während in Spanien schon die Gesänge der ausgezeichnetesten neuhebräischen Dichter, Salomo Ibn Gabirol und Juda ha-Levi, ertönten, hüllte sich die provençalische Muse in tiefes Schweigen und was sie von sich vernehmen ließ, war nur das Echo der Stimme, die von jenseits der Pyrenäen hinüber gedrungen war. Was ist ferner der agadische Bibelerklärer Mose ha-Darschan, der um 1020 in Narbonne wirkte, der bedeutendste seines Kreises, mit Ibn G'anach, dem geistvollen Grammatiker und Exegeten verglichen! Im Zeitalter Alfassi's und Raschi's hat die Provence die talmudische Literatur nur wenig gefördert.

Erst im zwölften Jahrhunderte trat plötzlich ohne jeden Uebergang, wie wir ihn bei einer stetigen Entwickelung der Literatur immer wahrnehmen, im jüdischen Geistesleben der Provence ein völliger Umschwung ein. Die Anregung dazu gaben einerseits die nordfranzösische Tossafistenschule, welche um diese Zeit

zur Blüthe gelangt war, durch ihre zahlreichen provençalischen Jünger, und andererseits mehrere aus Spanien eingewanderte namhafte Gelehrte, wie der Grammatiker Joseph b. Isaak Kimchi, Jehuda b. Saul Ibn Tibbon, der mehrere religionsphilosophische Werke aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzte, Isaak ha-Levi aus Gerona, der gelehrte Vater von Serachja, dem Verfasser des Maor, und Jehuda b. Barsilai[1]) aus Barcelona, der Lehrer von Abraham b. Isaak in Narbonne, der erste bedeutende talmudische Schriftsteller der Provence, aus dessen zahlreichen und tief angelegten Schriften die Späteren oft geschöpft haben. Auch Joseph Ibn Pilat[2]) ein hervorragender Talmudist, der in der Provence lebte, stammte, wie es scheint, aus Spanien. Maurische Weisheit und nordfranzösisches Wissen waren der Blüthenstaub, der befruchtend auf den Boden der Provence niederfiel, die lange schlummernden Kräfte weckte und zur vollen Entfaltung trieb.

Auf allen Gebieten jüdischen Wissens herrschte nun eine Regsamkeit, wie nie zuvor. Ein seltener Wetteifer ergriff die Geister. Das Interesse für Philosophie, Grammatik und Bibelexegese erwachte und war nie so lebhaft, als in der genannten Zeit. Besonders aber hatte das Talmudstudium durch die doppelte Anregung vom Norden wie vom Süden einen mächtigen Aufschwung genommen. Aller Orten blühten Schulen empor, in denen das genannte Studium die eifrigste Pflege fand. Wir be-

---

[1]) Jehuda b. Barsilai Hanaßi stammte aus Barcelona, ließ sich aber dauernd in der Provence nieder. Meiri — Einleitung zu בית הבחירה — und Isaak de Lates — שערי ציון ms. — zählen ihn daher zu den provençalischen Gelehrten. Zunz vermuthet, daß er in Marseille gewohnt hat. Zur Gesch. und Lit. p. 483. Er ist wahrscheinlich der Vater des von Juda Ibn Tibbon in seiner Einleitung zu dem von ihm übersetzten ספר השרשים des Ibn G'anach citirten Isaak b. Jehuda aus Barcelona.

[2]) vergl. weiter unten.

gegnen seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts einer ganzen Reihe von Männern, welche auf talmudischem Gebiete schriftstellerisch thätig waren,[1]) aber ihr Einfluß blieb, wenn wir von den eingewanderten Gelehrten absehen, zumeist auf den Kreis und die Zeit beschränkt, in denen sie lebten und wirkten.

Die Schriften der Kimchiden und Tibboniden, welche dem Abendlande das Verständniß der Werke der großen Meister der iberischen Halbinsel erschlossen, fanden die weiteste Verbreitung, aber die talmudischen Schriften der Provence waren außerhalb derselben wenig bekannt.

Nur wenige Männer ragten aus dem talmudischen Gelehrtenkreise der Provence so hervor, daß sie sich einen ihr Zeitalter lange überdauernden Namen in der Geschichte der Literatur erworben hätten. Zu diesen wenigen gehört R. Abraham b. David aus Posquières, „der große Geletzeslehrer" wie ihn Maimuni[2]) und die Späteren[3]) oft ehrenvoll nennen, der Mann, vor dessen Geistesgröße Nachmani sich mit der Ehrfurcht eines Jüngers beugte[4]) und „dessen Ruhm, wie Isaak de Lates[5]) sagt, die ganze Erde erfüllte." Man kann nun zwar trotz dieser Huldigung, welche Mit- und Nachwelt dem Weisen aus Posquières darbringen, von Letzterem nicht behaupten, daß er durch seine literarischen Leistungen epochemachend gewesen sei, daß er auf den Entwickelungsgang der Literatur bahnbrechend eingewirkt hätte. Seine Bedeutung besteht hauptsächlich darin, daß er durch sein umfassendes Wissen, seinen scharfen Geist, und besonders

---

[1]) Dieselben werden von Isaak de Lates a. a. O. aufgezählt.

[2]) Sendschreiben an Samuel Ibn Tibbon.

[3]) Meiri, Salomo b. Aderet und Andere.

[4]) חלחלה שמעתי אחד קדוש מדבר — מלאו Vorrede. ספר הזכות מתני וקלמוסי וקונדרוסי ינועו כי הידים כאשר ינוד הקנה במים כאשר ידעתי מעלת האיש ההוא בחכמה וגדולתון ע׳כ דברי הרב ואלו דברי התלמיד baf. sehr oft.

[5]) Isaak de Lates a. a. O.

durch seinen kritischen Sinn auf das Studium des Talmuds, wie wenige vor ihm, fördernd und anregend gewirkt, daß er in dieses Studium einen mächtigen Gährungsstoff geworfen hat, der den Geist der hervorragendsten Männer auf diesem Gebiete zu tief eingehenden Forschungen drängte. Sein Name wird daher immer in der Geschichte der talmudischen Literatur einen der ersten Plätze einnehmen.

II.

R. Abraham b. David (abgekürzt Rabed) [1] von gelehrten Ahnen abstammend,[2] blühte ungefähr von 1125—1198.[3] Seine Frau Sara war die Tochter des berühmten Oberhauptes des Lehrhauses von Narbonne, Abraham b. Isaak, Ab bet Din (Oberrichter), der seiner Freude über die Verbindung seiner Tochter mit Abraham b. David in einigen Versen Ausdruck gab.[4]

---

[1]) Es gab bekanntlich drei Gelehrte, deren Namen mit ראב"ד bezeichnet wurden. a) Abraham b. David aus Posquières, b) Abraham b. Isaak רב אב בית דין abgekürzt רב אב"ד und ראב"ד, c) Abraham b. David oder Daud aus Toledo, der Verfasser des ס' הקבלה. Diese Gleichheit der Namen hat sehr oft zur Verwechselung der Personen geführt und dadurch in der Literaturgeschichte manche Confusion verursacht.

[2]) Im Temim Deim Nr. 12 führt er eine Decision seines Großvaters an, der gegen Jehuda b. Barsilai polemisirte. Sein Vater wird von Maimuni als רבי דוד זצ"ל angeführt. v. Sendschreiben an Samuel Ibn Tibbon.

[3]) Meiri a. a. O. nennt ihn זקנינו, was wohl nicht blos ein Ehrentitel ist. Andere nennen ihn הישיש v. Simon Duran R. G. A. Th. I Nro. 72. Er starb am 26. Kisslew. 5959 = 27. November 1198 v. Jochasin ed. Filipowski p. 220 vgl. שבט יהודה des Joseph Ibn Berga.

[4]) Am Schlusse des Commentars von Abraham b. David zum Tractat קנים ed. Const. Ich theile die Verse mit, da der Commentar äußerst selten ist.

Von seinen Söhnen sind bekannt: Isaak, genannt der Blinde, der in der Geschichte der Kabbala eine wichtige Rolle spielt, und der gelehrte David, der Vater des Kabbalisten Ascher.[1]) Abraham b. David wurde unter den bedeutendsten Männern der Provence herangebildet. Seine Lehrer waren sein Schwiegervater Abraham b. Isaak,[2]) R. Mose b. Joseph b. Merwan ha-Levi,[3]) ein hochangesehener Gesetzeslehrer in Narbonne, welcher zugleich der Lehrer des Vorhergenannten war, und R. Meschullam b. Jacob,[4]) ein allgemein gefeierter Gelehrter in Lünel, (st. 1170)[5]). Im letzteren Orte, in dem in der Mitte des zwölften Jahrhunderts eine

---

תהלותי לאל סלעי וצורי . נגינותי לצור ישעי ואורי .
אשר הפליא עשות פלא והפלא . להחזיק את כלי גדוש ומלא .
והחכמה לחכמי לב נתונה . והמדע ליודעי התבונה .
ולי אברם בן יצחק מקורא . חנני כבת יסכה ושרה .
וזכני היות חותן לרבן . והוא מלמד ומרדע ודרבן .
והנני כחובב בן רעואל . וגם הוא כשמעי בן נתנאל .
אשר חוקר ומבין בספרים . והוא גדול לבעלי מחקרים .
ודורש טוב במשניות סדורות . כמו קינין ופתחי האסורות .
והוא יורד בעמקי התרומות . ודולה את חלי כתב וראמות .
והוא חופש במטמונים סתומות . ולו נגלות סתורות ועלומות .
בכן אודה בכנור ועלמות . לאל בודא שחקים והדומות .

Abraham b. David beruft sich öfter auf seinen Schwiegervater. v. Temim Deim Nro. 39. 56. 83, Commentar zu Sifra gegen Ende. Er polemisirt auch oft gegen ihn. Abraham b. Isaak dagegen citirt in seinem Eschkol seinen Schwiegersohn stets anonym. v. das. I p. 74 ויש מדקדק das. p. 108 יש מחבורתינו, vgl. Auerbachs Commentar zu den angeführten Stellen.

[1]) vergl. weiter.

[2]) Temim Deim a. a. O.

[3]) Das. Nro. 106 vgl. Nro. 111 v. Monatsschrift 1868 p. 287. Der מנהא ed. Berlin p. 86 citirt einen R. Joseph Gaon aus Narbonne, vermuthlich den Vater des R. Mose, wenn nicht überhaupt der vorhergenannte Name in Mose b. Joseph zu emendiren ist, da ein Joseph Gaon aus Narbonne nirgends sonst genannt ist, während R. Mose b. Joseph den Titel Gaon führte.

[4]) Temim Deim Nro. 9. 14. 245. Orchot Chajim I. p. 102 ist für ראבי zu lesen ראב"ד, wie Carmoly richtig bemerkt. La France isr. p. 127.

[5]) v. שבט יהודה Ende.

jüdiſche Gemeinde von ungefähr dreihundert Mitgliedern war, lebten mehrere namhafte Gelehrte, welche die verſchiedenen Richtungen der jüdiſchen Wiſſenſchaft vertraten. Wir nennen vor Allen R. Samuel „Chaſan“ und R. Salomo Hakohen [1]). Der hervorragendſte Talmudiſt war R. Meſchullam, der ſich aber nicht auf das Studium des Talmuds beſchränkte, ſondern auch für die anderen Wiſſenszweige ein lebhaftes Intereſſe hatte und für deren Pflege bedacht war. Dafür ſpricht ſeine innige Freundſchaft zu dem daſelbſt als Arzt lebenden Juda Ibn Tibbon, [2]) den er zu Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen ins Hebräiſche anregte. Um ihn ſchaarte ſich ein Kreis von Jüngern, von denen einige ſich ſpäter einen wohlklingenden Namen in der Gelehrtengeſchichte errungen haben. Der Bedeutendſte dieſer Jünger war Abraham b. David. Dieſer überſtrahlte ſpäter an talmudiſcher Gelehrſamkeit ſeinen Meiſter, aber an Vielſeitigkeit und Intereſſe für die verſchiedenen Zweige des jüdiſchen Wiſſens ſtand er ihm nach. In letzterer Beziehung ging er überhaupt nicht in die Fußſtapfen ſeines Lehrers Meſchullam, ſondern nahm ſich mehr ſeinen Lehrer Abraham b. Iſaak, der nur für den Talmud Sinn hatte, zum Vorbilde. Der Geiſt, der in Lünel herrſchte, berührte ihn nicht. Er kam übrigens in reiferem Alter dahin, in dem ſein Charakter ſchon ſcharf ausgeprägt und ſeine Geiſtesrichtung ſchon in beſtimmte Bahnen gelenkt waren. Er trat daſelbſt mit großer Selbſtſtändigkeit auf [3])

[1]) v. Itinerarium des Benjamin aus Sudela Anfang. Die חכמי לוניל werden überhaupt ſehr oft in den ſpätern Werken ehrenvoll genannt. Serachja Gerundi nennt Lünel einen מקום סרבין לתורה. v. Maorn zu Peſſachim C. 7.

[2]) v. deſſen Vorrede zur Ueberſetzung des חובת הלבבות.

[3]) v. Orchot Chajim ins. Th. II, cod. Günzburg p. 140 a. העיד חכם אחד מחכמי לוניל שהביאו לפניו ר אה אחת שנמצאת תחת האונה העליונה תחוך קטן כמו אונה והתירה הרא׳בד ז׳ל במעמד כל החכורה והרא׳בד התיר פעם אחת בלוניל בפני כל החכורה ענוניתא סרוכה באמצע בין אונה לאומה כנגד התחור.

Daraus geht hervor, daß Abraham b. David nicht als unmündiger Schüler in Lünel weilte, ſondern daſelbſt bereits ſelbſtſtändig auftrat. Im Mardochai ה׳ חמילין wird er ſogar ראב׳ד מלוניל genannt.

und verfaßte auf Anregung seines Lehrers eine umfangreiche talmudische Schrift.[1]) Nachdem er Lünel verlassen hatte, hielt er sich in Montpellier,[2]) einem der wichtigsten Sitze des jüdischen Wissens in der Provence, eine Zeit lang auf und ließ sich dann in Nimes, (קריית יערים)[3]) nieder, wo er ein Lehrhaus gründete. Letzteres stand bei Abrahams Zeitgenossen in sehr großem Ansehen. „Die Provence, schreibt Mose b. Jehuda[4]) aus Beziers an Abraham b. David, hat drei hervorragende Lehrhäuser, in Montpellier, Lünel und Nimes. Das erste ist der Tempelberg, der zweite der Eingang zur Vorhalle des Tempels, das Dritte aber ist die innere Halle, der Sitz des Synhedrions, von dem die Lehre in Israel ausgeht." So schnell hatte das junge Lehrhaus, an dessen Spitze Abraham b. David stand, die älteren Lehrhäuser der Provence überflügelt.

---

[1]) v. weiter.

[2]) v. Orchot Chajim Th. I, p. 116 b. הרא׳בד ז׳ל היה נוהג לקנות אתרוג אחד משלו לכל הקהל מנטפשלייר.

[3]) v. מנהיג des Abraham b. Natan p. 43. Die Provençalen pflegten ihre Heimathsorte mit biblischen Namen zu belegen. קריית יערים ist eine wörtliche Uebersetzung von Nimes, das ursprünglich als römische Colonie Nemausus, von nemus, hieß, was nach dem Griechischen und Lateinischen Wald oder Hain bedeutet. Wahrscheinlich wurde die Colonie in waldreicher Gegend angelegt und erhielt davon den Namen. Carmoly in seiner kurzen Biographie des Rabed La France israélite p. 121 identificirt dagegen קריית יערים mit Carcassone, ohne daselbst einen Beweis dafür anzuführen.

[4]) v. Temim Deim Nr. 7. Hier wird der Ort einfach נמשי genannt.

(Fortsetzung folgt.)

Die Söhne des Herodes.

Eine biographiſche Skizze.

Von
Dr. M. Brann.

(Fortſetzung.)

Um nach dieſer Abſchweifung zu Antipas zurückzukehren, ſo haben wir jetzt eine Begebenheit zu behandeln, die in ihren Folgen nicht nur für die weiteren Schickſale des Tetrarchen von der nachhaltigſten Wirkung geweſen iſt, ſondern auch durch den nahen Zuſammenhang, in welchen ſie die Evangelien mit jener religiöſen Bewegung, der das Chriſtenthum ſeine Entſtehung verdankt, gebracht haben, die größte Wichtigkeit für die Urgeſchichte des Chriſtenthums erhalten hat. Es iſt ſeine blutſchänderiſche Ehe mit Herodias, der Tochter des von Herodes getödteten Sohnes Ariſtobul und Schweſter Agrippa's I, durch welche er, dem Beiſpiel ſeines gottloſen Bruders folgend, das Maaß ſeiner geſetzwidrigen Handlungen übervoll machte und jedem ſittlichen Gefühl ganz offen Hohn ſprach. Herodias, auf deren Geſchichte wir nothwendigerweiſe ein wenig näher eingehen müſſen, war nach der Hinrichtung des Vaters durch den Großvater an Herodes, den Sohn der Hohenprieſtertochter, der zweiten Mariamne, verheirathet worden.[1]) Nach der damaligen Erbfolgeordnung war

[1]) Jos. Ant. XVII, 1, 2; XVIII, 5, 1. 4; B. I, 28, 2. — Marc. 6, 17 nennt den erſten Mann der Herodias fälſchlich Philipp. Die Frage, wer den rechten Namen giebt, ob Marcus oder Joſephus, iſt längſt zu Gunſten des Letzteren entſchieden. Joſephus iſt überall in der Genealogie der Herodäer auf's genaueſte inſtruirt und iſt in allen einſchlägigen Stellen ſo klar und conſequent, daß an einen Irrthum ſeinerſeits nicht zu denken iſt. Des Caſaubonus verzweifelte Bemerkung: »error enim est et mendacium

dieſer Herodes (Boëthos) zum eventuellen Thronerben nach Antipater beſtimmt, und ſo wurde ſchon in früheſter Jugend im Herzen der Herodias — ſie war bei ihrer Verheirathung etwa zehnjährig [1]) — der Wahn genährt, daß ſie zu großen Dingen, zum Beſitz eines Thrones berufen ſei. Mit ſolchen Gedanken wuchs ſie an der Seite ihres Gemahles heran, und immer klarer entwickelte ſich ihr Charakter. Freimuth und edler Stolz auf der einen Seite war ihr Erbtheil von der väterlichen Großmutter Mariamne,[2]) Herrſchſucht und Rachgier hatte ſie auf der andern Seite von der mütterlichen Großmutter Salome [3]). Obwohl nun die Hoffnung auf die Erlangung des Thrones mit der Beſtätigung des herodianiſchen Teſtaments durch Auguſtus gänzlich vereitelt oder wenigſtens in eine nebelhafte Zukunft gerückt worden war, wurden doch, wie es ſcheint, bis um das Jahr 20. n. Chr., die ehelichen Verhältniſſe zwiſchen beiden Gatten durch nichts getrübt. Der einzige Makel, den Herodias an ihrem Gemahl auszuſetzen hatte, war ja auch nur der, daß ſie, die zu Höherem berufen ſei, an ſeiner Seite im Privatleben unthätig verkommen müſſe. Allein Salome's Enkelin war nicht danach angethan, ſich bei dergleichen Reflexionen zu beruhigen und nicht vielmehr den Verſuch zu machen, durch wohlberechnetes Eingreifen

---

quidquid divinis repugnat oraculis« hat die Kritiker, wie Joſt (Geſch. d. Iſr. ſ. d. Zeit der Maccab. I, Anh. S. 46) ſehr richtig bemerkt, zu dem Gewaltſtreich veranlaßt, dem Herodes, S. d. Mariamne, ſchnell den Namen Philipp als Zunamen zu geben, ein Hausmittelchen, welches allerdings den Schaden auszubeſſern im Stande geweſen wäre, wenn das Verhältniß umgekehrt geweſen wäre, d. h. wenn Joſephus den Namen Philipp und die Evangeliſten dafür Herodes hätten. Dann hätte man ſagen können, daß Joſephus den eigentlichen Namen und die Evangeliſten, wie häufig, Herodes als nomen gentilicium gebrauchen. So aber iſt alle Mühe und alle Gelehrſamkeit, die zuerſt Nolde, a. a. O. S. 361, auf den Nachweis von Doppelnamen bei den Juden verwendet, vergeblich.

1) Ihr Geburtsjahr hat Keim (B. L. III. 46) richtig aus Vergleichung der Stellen B. I, 28, 1 mit I, 28, 2 und Ant. XVII, 1, 2 ermittelt.

2) Ant. XVIII, 7, 2 ad fin.

3) ibid. 1.

in die Ereigniſſe langſam, aber ſicher das vorgeſteckte Ziel zu erreichen. Das einzige Mittel, um dieſen Erfolg anzubahnen, war aber nur eine nähere Verbindung mit den ſouverainen Familienhäuptern, nnd die günſtige Gelegenheit dazu bot ſich wie von ſelber dar. Herodias hatte eine Tochter, Namens Salome, und dieſe mußte auf ganz natürlichem Wege das Mittel werden, die ſchwer vermißten Connexionen mit den vom Schickſal bevorzugten Familienmitgliedern herzuſtellen. Konnte ſie an einen der drei regierenden Brüder verheirathet werden, ſo war für die ehrgeizige Mutter vielleicht ein indirecter Einfluß auf die Regierungsgeſchäfte, jedenfalls aber ein, wie ſie meinte, allein ihrer würdiger Wirkungskreis gewonnen. Glücklicher Weiſe war einer der drei Fürſten, als Salome heranwuchs, noch unverheirathet. Es war Philipp, derjenige der drei Brüder, dem die entlegenſten und ärmſten Territorien zu Theil geworden waren, und der daſelbſt ein ruhiges, friedliches und gerechtes Regiment führte. Freilich wurde dort am Hofe kein königlicher Luxus entfaltet, freilich ſtand die äußere Pracht des Hoflebens in keinem Verhältniß zu dem Aufwande, der in der Umgebung des Archelaus und Antipas herrſchte. Da aber die letzteren Beiden ohnehin außerhalb des Kreiſes der Berechnung lagen: und zwar der Erſtere, weil ſeine Leidenſchaft für Glaphyra jede derartige Annäherung unmöglich gemacht hätte, ganz abgeſehen davon, daß ſeine Regierung wahrſcheinlich ſchon ihr gewaltſames Ende erreicht hatte, ehe noch Herodias an die Realiſirung ihrer Experimente hätte denken können; und der Andere, weil die Tochter des Araberhäuptlings Aretas aus politiſchen Gründen die erſte Gemahlin bleiben mußte — auch ſpäter bei der Herodias-Ehe koſtete es Mühe, dieſen Einfluß zu brechen — da, ſage ich, auf Archelaus und Antipas nicht zu reflectiren war, ſo mußten mit Philipp Unterhandlungen angeknüpft werden. Und in der That wurde der Erfolg erreicht: Philipp führte Salome heim.

Ueber dieſe Ehe haben wir zwei Quellennachrichten. Der eine,

direkte Bericht findet sich bei Josephus[1]) und besagt einfach, daß Salome, die Tochter der Herodias, den Philipp, den Sohn des Herodes, den Tetrarchen von Trachonitis, geheirathet hat, und daß dieser kinderlos gestorben ist. Diese Notiz ist so trocken und farblos, daß sich eine bestimmte Zeit für den Abschluß der Ehe nicht aus ihr abnehmen läßt. Die andere Nachricht bringen die Evangelisten Marcus[2]) und Matthäus.[3]) Sie erzählen wie folgt: Einst am Tage der γενεσίαι des Herodes tanzte ein κοράσιον, welches Matthäus richtig als Tochter der Herodias bezeichnet, und das, da Herodias nur eine Tochter hatte,[4]) mit unserer Salome identisch ist, vor Herodes und den versammelten Großen. Herodes, von den Künsten der Tänzerin berückt, versprach ihr jeden Wunsch „bis zur Hälfte des Königreiches" zu erfüllen, und als das Mägdlein auf Befehl der Mutter das Haupt des gefangenen Täufers verlangte, gab Herodes nach einigem Zögern den Befehl, den Johannes im Gefängniß zu enthaupten. Da nun das „tanzende Mägdelein" das Hauptmoment in der ganzen schauervollen Tragödie bildet, das sich nicht abscheiden läßt, ohne daß der ganzen Darstellung ihr charakteristisches Gepräge genommen wird, so wäre, wenn der Bericht der Evangelien historische Geltung hätte, mit dem Tode des Täufers ein Factum gegeben, vor welches die Verheirathung der Salome unter keinen Umständen gesetzt werden dürfte.

Prüfen wir nun die Quellen auf ihre Glaubwürdigkeit, so ergiebt sich, daß die trockene Angabe des Josephus von keiner Seite her anfechtbar ist. Anders verhält es sich mit den Berichten der Evangelien. Marcus und Matthäus haben nur in den Grundzügen denselben Bericht: Festfeier der γενεσίαι bei Hero-

---

[1]) Ant. XVIII, 5, 4.
[2]) 6, 17—29.
[3]) 14, 3—12.
[4]) Ant. XVIII, 5. 4.

des — Tanz des [illegible]
stimmung des [illegible]
wegen seines [illegible]
zu tödten — [illegible]
einer Schüss[illegible]
bestatten der [illegible]
zählung ab[illegible]
prüft werden [illegible]
weichungen [illegible]
falsch einen [illegible]
cus meint, [illegible]
Matthäus [illegible]
Marcus [illegible]
giebt ga[illegible]
senheit [illegible]
liläa [illegible]
der Tar[illegible]
tödtet [illegible]
Angab[illegible]
[illegible]
richt[illegible]
[illegible]
Mar[illegible]
dieser [illegible]
ser[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

wenn er im Antipas zugleich einen Ahab und Ahasver poetisirend hat zeichnen wollen, so war doch der Königstitel zur Kennzeichnung jener Personen sehr Nebensache. Viel annehmbarer ist daher die Combination, daß Marcus dem Matthäus als Quelle vorgelegen hat, und bei dieser Voraussetzung löst sich die ganze Schwierigkeit sehr einfach. Matthäus hat dann den ihm vorliegenden Bericht des Marcus pragmatisch zugestutzt, die groben Fehler verbessert, — man beachte wohl, daß auch „Philipp" als Name des Bruders, dem Antipas nach Marc. (6, 17) die Frau entführt haben soll, bei Matthäus (14, 3) weggelassen ist! — im Allgemeinen aber das Colorit der ganzen Erzählung und deren Spitze unverändert gelassen. Am schlagendsten für die Abhängigkeit des Matthäus von Marcus sind die Worte des Matthäus „*καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεύς*" (v. 9), durch die er, von dem Schauergemälde des Marcus hingerissen, und „unaufmerksam gemacht, weil er ohnehin so viel mit Berichtigungen beschäftigt sein mußte, hinterher aus der Rolle fällt und jedem Unbefangenen seine Quelle (Marc. 6, 26: „*καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεύς*") verräth", wie Volkmar [1]) sehr richtig und scharfsinnig hervorhebt. Hieraus ergiebt sich, daß der schlechtere Bericht des Marcus für den älteren ursprünglicheren zu halten ist.

Nun hat aber Marcus von der Geschichte dieses Theiles der herodäischen Familie eine ganz falsche Vorstellung. Seiner Meinung nach war, wie wir bereits oben berührt, der Tetrarch Philipp von Trachonitis, der Mann der Salome, derselbe, [2]) dem Antipas die Herodias entführte; während nach Josephus mehrfacher und unanfechtbarer Angabe vielmehr Herodes, der Sohn der Hohenpriestertochter Mariamne, der erste Gemahl der Herodias war. [3])

---

[1]) Die Evangelien S. 361.

[2]) Einen andern Bruder Philipp hatte Antipas nicht.

[3]) Alle Versuche, diese Angabe des Marcus zu retten, sind verfehlt, vgl. oben S. 345.

In welche genealogische Verwirrung werden wir durch diese Berichte des Marcus versetzt! War Antipas der Vater jenes κοράσιον, wie er einerseits erzählt, und war Philipp, wie er andererseits berichtet, der erste Mann der Herodias, so müßte man, um dem Josephus mit seiner Angabe, daß Philipp die Salome geheirathet habe, gerecht zu werden, annehmen, daß Philipp, auf dessen Charakter in keiner Beziehung ein Makel ruht, die Tochter des Bruders geheirathet habe, welcher ihn tödtlich beleidigt und in frechster Weise die edelsten Familienbande zerrissen hatte; und außerdem bliebe dann noch immer die Schwierigkeit, warum Josephus weder der ersten Ehe der Herodias mit Philipp, noch der Tochter des Antipas auch nur mit einem Worte Erwähnung thut. Und mag man nun die Ehe des Philipp mit Salome früher oder später als den Tod des Täufers ansetzen, an dieser Schwierigkeit wird nichts geändert. Die Kritik hat demnach den schweren Schritt thun müssen, um Etwas zu retten, mehrere Angaben des Marcus als irrig zu verwerfen. Denn mit Verwerfung nur des Einen Berichtes, nach welchem Salome die Tochter des Antipas gewesen sei und Herodias geheißen habe, wäre nichts geholfen gewesen. Hätte nämlich die Tochter nicht dem Antipas gehört, sondern wäre sie von der Frau aus erster Ehe mitgebracht worden, so hätte man ja, um den Ausgleich mit Josephus herzustellen, annehmen müssen, daß Philipp seine leibliche Tochter geheirathet hat. Deswegen hat man vorläufig die Angabe verworfen, daß Philipp der erste Mann der Herodias gewesen sei, und hat ebenso darauf verzichten müssen, den Bericht, die Tänzerin sei des Antipas Tochter gewesen und habe Herodias geheißen, den bestimmten Nachrichten des Josephus gegenüber aufrecht zu erhalten. Nur die letzte Position, die Nachricht, Salome habe als κοράσιον vor Antipas und seinen Gästen getanzt, ist noch jüngst von Keim [1]) und Hausrath eifrig verthei-

1) Im B.-L., vgl. weiter unten S. 357.

digt worden. Und hätte in der That ein haltbarer Beweis dafür, daß Salome beim Tode des Täufers noch ein κοράσιον gewesen sei, herbeigebracht werden können, so wäre wenigstens der Kern der farbenreichen Darstellung bei Marcus und Matthäus gerettet gewesen. Allein jene Möglichkeit hat sich nicht nachweisen lassen.

Einige und zuletzt besonders Hausrath haben sich nämlich auf **Ant. XVIII, 5, 4** berufen, woselbst Josephus eine Uebersicht des Personenstandes der dritten Generation der Hasmonäerin Mariamne giebt. Bei der Herodias findet sich dort die Bemerkung „Ἡρωδιὰς δὲ . . . γήμεται Ἡρώδῃ . . . καὶ αὐτοῖς Σαλώμη γίνεται, μεθ' ἧς τὰς γονὰς Ἡρωδιὰς ἐπὶ συγχύσει φρονήσασα τῶν πατρίων Ἡρώδῃ γαμεῖται κ. τ. λ.“ Die Worte „μεθ' ἧς τὰς γονὰς“ hat man nun so urgiren wollen, als ob Josephus hier die positive Angabe gemacht hätte, daß unmittelbar oder wenigstens kurz nach der Geburt der Salome Herodias die zweite Ehe eingegangen sei. Wäre nun, von allem andern vorläufig abgesehen, diese Interpretation des Ausdrucks „μεθ' ἧς τὰς γονὰς“ richtig, und hätte man entweder das Geburtsjahr der Salome oder das Jahr der Verheirathung des Antipas mit Herodias sicher feststellen können, so wäre das „tanzende Mägdlein“ bei Marcus und Matthäus vielleicht gerettet gewesen. Allein für die Fixirung des Geburtsjahres der Salome ist nicht die leiseste Spur einer Andeutung bei Josephus zu entdecken, und für den Ehebruch der Herodias läßt sich ebensowenig, wie weiter ausführlich dargethan werden soll, ein bestimmter Zeitpunkt festsetzen. Es läßt sich nur ein Zeitereigniß nachweisen, bei welchem die Ehe mit Antipas bereits als bestehend vorausgesetzt wird, und dieses Ereigniß muß (vgl. weiter unten) spätestens in das Jahr 24 n. Chr. gesetzt werden. Der Zeitpunkt aber, in welchem die Ehe ihren Anfang genommen hat, wird uns nirgends angegeben. Hieraus ergiebt sich, daß, selbst wenn die Interpretation des μετὰ bei Josephus ohne Weiteres richtig

wäre, jede Controlle darüber, wie lange Salome mit Recht ein κοράσιον genannt werden konnte, und wann sie sich spätestens verheirathet habe, fehlen würde.

Und nun die andern Bedenken. Zugegeben, Josephus habe hier die bis jetzt vergessene Nachricht, daß beim Eintritt in die zweite Ehe das Kind aus der ersten noch unmündig gewesen sei, mitten im Geschlechtsregister nachholen wollen, so läßt sich nicht läugnen, daß er uns diese Aufklärung in sehr unklaren Worten gegeben hat. Denn μετὰ τὰς γονὰς kann ebensowohl zwanzig Tage nach der Geburt, wie zwanzig Monate oder sogar zwanzig Jahre bedeuten, und nichts zwingt den unbefangenen Leser dazu, μετὰ hier in der Bedeutung „unmittelbar nach" zu nehmen. Wollte er aber „unmittelbar nach" ausdrücken, so hätte er durch ein einziges Wörtchen, durch eine ganz unbedeutende Aenderung mit Leichtigkeit den rechten Sinn herstellen können. Er hat das nicht gethan, und deshalb ist es höchstens ein äußerster Nothbehelf, wenn man aus einem offenbar unklaren und dehnbaren Ausdruck ein Hauptargument zur Stütze für eine Angabe eines Schriftstellers, welcher sich bereits bei der Erzählung desselben Ereignisses mehrere grobe Fehler hat zu Schulden kommen lassen, hernehmen muß. Ferner scheint in diesem Zusammenhange μετὰ τὰς γονὰς auch dem Inhalte nach völlig gleichbedeutend zu sein mit der Phrase μετὰ ταῦτα. Josephus muß hier, um den allerelementarsten Ansprüchen der Genauigkeit zu genügen, wie bereits Keim richtig bemerkt,[1]) die verschiedenen Ehen der Familienmitglieder und die aus ihnen hervorgegangenen Kinder auseinander halten, und er benutzt hier deswegen die Worte μετὰ τὰς γονὰς zum Uebergang, weil ihm noch das soeben niedergeschriebene Wort γίνεται frisch im Sinne lag und einen nahe liegenden Anknüpfungspunkt zur Fortsetzung des Satzes darbot. Endlich wäre die Annahme, daß ein Mann in den

[1]) B.-L. III, S. 48.

Fünfzigern – so alt wäre Philipp ungefähr gewesen, ob man nun den Tanz früheſtens in das Jahr 28. oder ſpäteſtens in das Jahr 34. n. Chr. ſetzen mag — noch dazu ein Fünfziger, der bisher unverheirathet geweſen iſt, ein Mädchen von 8—9 Jahren heimführt, falls nicht die gewichtigſten Gründe für ihn vorliegen, ſicherlich ein wenig ungereimt. Dieſe Schwierigkeit entgeht auch Hausrath [1]) nicht und er iſt ſchnell mit einem bequemen Heilmittel, das dieſem Schaden abhelfen ſoll, „mit politiſchen Erwägungen“ bei der Hand. Allein wir erhalten durch die Quellen weder den mindeſten Aufſchluß darüber, welche Erwägungen überhaupt für Philipp bei Abſchluß der Ehe maaßgebend geweſen ſind, noch wird uns auch nur eine leiſe Anſpielung gegeben, daß dieſe Erwägungen politiſcher Natur geweſen ſeien. Es iſt auch gar nicht abzuſehen, welcher Art jene politiſchen Erwägungen geweſen ſein ſollen, und noch viel weniger, wodurch ſie plötzlich nach der Ermordung des Täufers ſo dringend geworden ſeien, daß der alternde Mann ein unmündiges Kind zu ſeiner Gemahlin gemacht haben müßte. Viel näher und natürlicher ſcheint mir der oben ansgeführte pragmatiſche Zuſammenhang, daß hier nichts weiter als eine Intrigue der ehrgeizigen und herrſchſüchtigen Herodias vorliege.

Will man nun trotz alledem den Ausdruck *κοράσιον* retten, ſo bliebe nichts übrig, als, wie jüngſt noch Keim,[2]) zu ſagen, daß „das Wort, als zu den Tanzkünſten paſſend, ſich von ſelbſt ergab, und daß die Fürſtin oder ſogar die fürſtliche Wittwe [3]) nach Art der Kaiſer-Tochter Julia und anderer vornehmer Römerinnen über die Schicklichkeit und Anſtändigkeit gewiß erhaben geweſen ſei.“ Allein es iſt klar, daß durch eine ſolche Exegeſe ſowohl dem einfachen Wortſinn als der offen zu Tage liegenden Tendenz der evangeliſchen Berichte Gewalt angethan wird, und

1) S. 334.

2) a. a. O. S. 47, vgl. unten S. 357.

3) Keim ſetzt Philipps Tod vor die Ermordung des Täufers.

daß dadurch die Composition des so consequent durchgeführten Gesammtbildes bei Matthäus nicht weniger als bei Marcus gänzlich entstellt und verwischt wird.

Erwägt man nun, daß mindestens drei Fehler des Marcus gänzlich der Entschuldigung entbehren, daß also unter allen Umständen die Hälfte seines Berichtes, d. h. *grade diejenigen Angaben, welche man scharf controllirend kann*, aufgegeben werden muß, und zieht man in Betracht, daß der Ausdruck *χοράσιον* nur auf Kosten einer sehr gezwungenen Interpretation jener Stelle des Josephus im Geschlechtsregister (XVIII, 5, 4) und mit Hülfe der willkürlichen Annahme, der fünfzigjährige, bisher ledige Philipp habe ein Kind als Frau heimgeführt, aufrecht erhalten werden könnte, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß ein vermittelnder Ausgleich, bei welchem sowohl die von Josephus als auch die von den Evangelien erzählten Thatsachen zu ihrem Rechte kommen, nicht gefunden werden kann, und daß daher Volkmars[1]) Auffassung zu billigen ist, nach der *die Erzählung der Veranlassung zur Hinrichtung des Täufers bei Marcus, und also auch bei Matthäus, keine historische Geltung beanspruchen darf.*

In der tragischen Darstellung des Lebensendes des Täufers scheint mir vielmehr eine der schönsten Legenden aus den ersten Jahrzehnten des Christenthums vorzuliegen. Und in der That lassen sich noch mit Leichtigkeit die einzelnen verbürgten Thatsachen aus der Zeitgeschichte nachweisen, aus denen das Gewebe jener Legende hervorgegangen ist. Es sind folgende: 1) des Herodes Antipas Unmäßigkeit bei öffentlichen Gelagen und seine Reizbarkeit und sein Uebermuth bei derartigen Anlässen, wie die Geschichte Agrippa's I beweist, der in Folge eines scandalösen

---

1) a. a. O. S. 358.

Auftritts bei einem Gastmahl das vom Tetrarchen erhaltene Gnadenbrot verschmähte; vgl. Ant. XVIII, 6, 2. 2) Der maaßlose, und, was die Hauptsache ist, in's Verderben führende Einfluß, den Herodias auf ihren Gatten ausübte, wie die Veranlassung des Sturzes des Antipas lehrt; vgl. das. Kapitel 7. 3) Der schlaue, gewaltthätige und hinterlistige Charakter der Herodias, der bei demselben Ereigniß offen zu Tage tritt. 4) Die kurze Zeit nach dem Sturz des Antipas fallende Ueberlistung des Kaisers Caligula durch den König Agrippa bei Gelegenheit eines glänzenden Gastmahls, als der Kaiser durch das übereilte Versprechen jeden Wunsch des Königs zu erfüllen, zur Zurücknahme des Befehls, seine Bildsäule im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, veranlaßt wurde. Vgl. das. Kap. 8, 7 und dazu Graetz, III², Note 24, S. 487—492 und oben S. 316 folgg. Zu diesen Zeitereignissen kommt noch 5) die Jedermann geläufige Erzählung von Esther und Ahasver. Alle diese Thatsachen, die, natürlich abgesehen von der letzten, im engsten Zusammenhange mit der regierenden Dynastie stehen, die die folgenreichsten Ereignisse im Leben des Antipas und Agrippa ausmachen, lebten im fünften nachchristlichen Jahrzehnt [1]) im Munde aller palästinensischen [2]) Juden und verflochten sich um so leichter im Bewußt-

---

[1]) Man wird diesen Zeitraum nicht zu eng bemessen finden, wenn man sich vergegenwärtigt, wie schnell und geschäftig grade bei solchen Bewegungen, die das Gemüthsleben auf's tiefste und nachhaltigste erschüttern, von der lebhaft erregten Phantasie Mythen und Legenden geschaffen und mit den prächtigsten Farben ausgemalt werden. Man denke nur an die mannigfachen Mythen, Legenden und Apokalypsen, die in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts noch bei Lebzeiten des Pseudo-Messias Sabbathai Zwi wie Pilze aus der Erde schossen, seine Lebensereignisse allegorisch auslegten und veränderten, und nicht nur unter den Juden, sondern auch bei den Christen und Mohammedanern Myriaden Gläubiger fanden. Vgl. Graetz, Sinai et Golgotha, Anh. S. 377 und Gesch. d. Juden X, S. 206, 236 flg.

[2]) Als Ort der Entstehung muß, wie mir scheint, deswegen Palästina angenommen werden, weil für die der Legende zu Grunde liegenden That-

sein der ersten Gläubigen, welche Johannes und Jesus fanden, zu jener farbenreichen Legende, als die Träger der zu Grunde liegenden Facten, Antipas und Agrippa, für sie in erster Linie nur die Mörder ihrer unschuldigen und heiligen Lehrer waren,[1]) und als das tiefe Dunkel, das über den letzten Momenten des Johannes schwebt, wie von selber das Bedürfniß hervorrief, dieses stille Martyrium entsprechend zu verherrlichen.[2])

---

sachen nur hier eine allgemeine Bekanntschaft vorausgesetzt werden kann. Und in der That spiegeln sich ja auch namentlich bei Marcus vielfach palästinensische Sitten, Gewohnheiten und Lebensansichten, und auch Zeitereignisse wieder, die speciell für Palästina von Bedeutung waren. — Die Frage, weshalb Lucas der Legende keine Erwähnung thut, habe ich hier nicht zu behandeln.

1) Ueber Agrippa vgl. Agp. Kap. 12.

2) Keim hält im B.-L. (III, 47) die evangelischen Berichte über die Enthauptung des Täufers trotz der bedeutenden Schwierigkeiten, die er sich keineswegs verhehlt, für „dennoch nicht durchaus verwerflich." Wie er dem *χοράσιον* zu entgehen sucht, haben wir bereits oben S. 354. bemerkt. Anders ist seine Auffassung im Leben Jesu v. Nazara (II, 509—516), wo er zögernd und in ziemlich unklaren Wendungen schließlich dem Ergebniß nicht entgehen kann, daß des Marcus und Matthäus Nachrichten unhaltbar sind. Nur den Kern der Erzählung will er auch dort noch retten. „Auch der Kern unserer Geschichte (Matth. 14, 3 ff.) ist unantastbar", sagt er S. 515 in der Anmerkung. Was er unter dem „Kern" versteht, werden wir sofort sehen. Um die Rettung zu bewerkstelligen, bringt er Quellenmaterial herbei, durch welches „trotz der Isolirung der Ereignisse, wie sie in der Haupterzählung der Evangelien sich ausdrückt", ein Zusammenhang des Täufermordes mit der religiösen Zeitbewegung nachgewiesen werden soll. Sein „allerwichtigster" Beweis ist von Matth. 17, 12 hergenommen, aus welcher Stelle hervorgehen soll, daß „Jesus die Schriftgelehrten als intellectuelle Miturheber der Quälereien des Gefangenen und seines Mordes, aber auch als die Ursächer seiner eigenen Leidenszukunft nennt." Dort wird nämlich erzählt, daß die Jünger Jesum, nachdem er den Tod des Täufers bereits erfahren hatte, fragten: „*τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον*;" Und Jesus antwortet: „Es ist richtig, daß Elias zuvorkommen soll. *λέγω δ' ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθε. καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. οὕτω καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν.*" Zu den

Fassen wir nun zusammen, so ergiebt sich als das Resultat dieser Untersuchung, daß die Angaben der Evange-

---

Prädicaten *ἐπέγνωσαν* und *ἐποίησαν* ergänzt Keim als Subject *οἱ γραμματεῖς* und gewinnt auf Grund dieser „sicherſten Quelle" und mit Hülfe des Berichtes des Josephus über die politischen Erwägungen des Vierfürsten bei der Gefangennehmung und Hinrichtung des Täufers „die handgreifliche Wahrscheinlichkeit, daß der Einschritt gegen den Täufer ... eine wohlberechnete und doppelschneidige Staats- und Kirchenaction gegen die Gefahren der Lage war, welche der Blindeste und nicht nur die spürsinnige Tyrannei der Landesherrscher sehen müßte." Hätte nun Keim mit Recht *οἱ γραμματεῖς* als allein richtiges Subject in Matth. 17, 12 ergänzt, so hätte er dadurch seinen Gewährsmann in einen flagranten Widerspruch mit seiner eignen früheren Erzählung gesetzt. Dann würden nämlich hier als die Einzigen, die mit dem Täufer „gemacht, was sie gewollt", die Schriftgelehrten hingestellt, während oben bei der eigentlichen Erzählung ihrer mit keinem einzigen Worte Erwähnung geschieht. Dort machen vielmehr Herodes, sein Weib und seine Gäste mit dem Täufer was sie wollen, und nur diese, nicht aber Schriftgelehrte. Und ferner, ist es in der That denkbar, daß Matthäus, der, um keinen stärkeren Ausdruck zu gebrauchen, den Schriftgelehrten gegenüber so rücksichtslos ist, wenn er nur eine Ahnung von einer „doppelschneidigen Staats- und Kirchenaction" gehabt hätte, einen Augenblick gezögert haben würde, in aller Schärfe diese Beschuldigung auszusprechen? Ja, hätten die übrigen evangelischen Schriftsteller, die nach Keim's Hypothese sämmtlich später als Matth. geschrieben haben, wenn in dem ganzen Legendenkreise über den Täufer eine Hindeutung auf eine solche Verschwörung zwischen Herodias und den Schriftgelehrten vorhanden gewesen wäre, sich nicht beeilt, die unverzeihliche Nachlässigkeit des Matthäus wieder gut zu machen und den hochwichtigen Bericht an der rechten und passenden Stelle anzubringen? — Darum ist als Subject zu den Verbis des 12. Verses vielmehr zu ergänzen Herodes, sein Weib und die ganze Sippschaft, die, wie zwei evangelische Berichte ausdrücklich wissen wollen, in der That „mit dem Täufer gemacht haben, was sie gewollt", und auch Hausrath (I, 337), auf dessen Zustimmung zu seiner Interpretation sich K. ausdrücklich beruft, ergänzt nach Luc. 7, 25 ganz richtig: „die in herrlichen Kleidern und Lüsten leben", also keineswegs Schriftgelehrte. Ist nun diese allerwichtigste Thatsache unerwiesen und hinfällig, so stürzt auch der ganze riesenhafte Bau, den K. auf diese Interpretation gründet, zusammen, so fällt auch die postulirte „doppelschneidige Staats- und Kirchenaction" und die Verbindung des Attentates gegen den Täufer mit dem Attentat gegen Jesus weg. Auf Grund seiner Combination faßt aber Keim den nach ihm unantastbaren Kern der Erzählung Matth. 4, 3 ff. wie folgt

lien wegen der mannichfachen Widersprüche mit der Chronologie dieser Zeit und mit der Genealogie der Herodäer zu verwerfen sind, und daß nur die äußerst dürftige Nachricht des Josephus über diese Ehe als historische Wahrheit anzusehen ist. Diese Nachricht lautet im Urtext (Ant. XVIII, 5, 4): „ἡ δὲ θυγάτηρ αὐτῆς (scil. τῆς Ἡρωδιάδος) Φιλίππῳ γαμεῖται, Ἡρώδου παιδὶ τῷ τετράρχῃ τῆς Τραχωνιτίδος, καὶ ἄπαιδος τελευτήσαντος Ἀριστόβουλος αὐτὴν ἄγεται, Ἡρώδου παῖς τοῦ Ἀγρίππου ἀδελφοῦ." Es liegt hiernach kein Grund vor zu der Annahme, daß Salome bei ihrer Verheirathung noch unreif gewesen sei, und ebensowenig läßt sich absehen, weshalb sie ein spätgeborenes Kind gewesen sein müßte.[1]) Im Gegentheil, spricht alles dafür, daß

---

zusammen: „Die Thatsache aber wird bleiben, welche die Evangelien berichten, daß Herodias eine wirkliche, nicht nur erfundene Isabel zum Tode des Täufers wirksam mitgeholfen und die persönliche Feindschaft unter dem Titel der Staats- und Religionsgefährlichkeit des Verhaßten befriedigt hat. Es erscheint gänzlich möglich, daß sie wie sonst dem ängstlich zögernden Fürsten seine Entschlüsse abgerungen, daß sie zu diesem Zweck, ähnlich andern herodischen Fürstinnen, mit den Machinationen der Schriftgelehrten sich verbündet und speciell einer Feststimmung, vielleicht nach Ablauf des erzählten Festes, den Erfolg rascher heimlicher Hinrichtung abgewonnen hat." Als historischer Kern wird demnach hier hingestellt: 1) der Herodias wirksame Mithülfe beim Morde. 2) Das erzählte Fest. 3) Die hinterlistige Benutzung der Feststimmung durch die wirkliche Isabel. 4) Die rasche, heimliche Hinrichtung, die dem ängstlichen Tetrarchen abgerungen werden muß. Der Rest, den K. von diesem Kern ausschließt, sind, wie wir sehen, die Fehler, die vor der Kritik nicht haben Stand halten können. Und mit diesen Fehlern verfährt er wie folgt: „Das dunkle Geheimniß des Schlosses aber hat dann die christliche Sage so plastisch und sinnig sich ausgedacht, wie sie jetzt vor uns steht." Wahrlich, eine sonderbar plastische und sinnige Sage, die nichts weiter thut, als mehrere grobe Fehler und einige kleinere Verstöße zu einem an sich tragischen Gemälde hinzu zu erfinden!

1) Keim's Combination (B.-L. S. 47), daß sie etwa 10. n. Chr. geboren sei, beruht auf der leeren Vermuthung, daß sie den Namen der etwa um diese Zeit verstorbenen Großmutter der Herodias erhalten habe. — Ich

die Ehe eine normale gewesen ist. Ich möchte deswegen, da nichts entgegen steht, den Abschluß derselben zwischen 17. und 20. n. Chr. setzen. Dann war Salome beim Eintritt in die Ehe etwa sechzehnjährig, und Philipp stand etwa gegen Ende der dreißiger Jahre.

(Fortsetzung folgt.)

---

setze vielmehr, da Herodias etwa 14 v. Chr., vielleicht noch früher, geboren und sicherlich 5 v. Chr. bereits verheirathet war, Salome's Geburt getrost etwa in das Jahr 2 n. Chr.

Der Einfluß anderer Tannaiten auf R. Jehuda Hanaſſis Halachah-Feſtſtellung.

(Schluß.)

Dieſer Schritt hatte R. Eleaſar, dem jüngeren Zeitgenoſſen R. Jochanan's, Verdruß verurſacht. Wie, rief er aus, man läßt eine unzweifelhafte Geſetzesbeſtimmung unberückſichtigt (שבקין סיסמא) und richtet ſich nach individuellen Anſichten (עברין כיחידאי)! Er fühlte ſich in Folge deſſen veranlaßt, die von R. Chija geſammelten Quellen zu Rath zu ziehen, um ſich ſo über den Urſprung der betreffenden, in allgemeingültiger Form mitgetheilten Halacha Aufſchluß zu verſchaffen. In der Sammlung fand er dieſe als individuelle Anſicht R. Meïr's mitgetheilt (אשכח תני לת ר' חייא בשם ר' מאיר). Bei dieſer Entdeckung (כד שמע להא) nahm er, unter Lobeserhebung, ſeine frühere tadelnde Aeußerung zurück (יאות ידע סבא פרקי נטא). Ein ſpäterer Amora konnte ſich die Beruhigung R. Eleaſar's nach der gewonnenen Einſicht in die Beraitoth nicht erklären. R. Eleaſar ſelbſt, ſo fragt Jener, habe ja eine Normirungsregel mitgetheilt: daß da, wo Rabbi eine Halachah bald als Differenz, bald in geſetzesgültiger Form mittheilt (וחזור ושנה סתם), die Praxis ſich an letztere zu halten habe! Aber die Darſtellung der betreffenden Halachah als Differenz, ſo wird der Frage entgegengeworfen, wie ſie in der von R. Eleaſar zu Rath gezogenen Beraitho gefunden wird, müſſe ja nicht von einer Ueberlieferung ſeitens Rabbi herrühren (לא רבי). Die Anwendung der Normirungsregel auf unſern Fall wäre dann nicht an ihrem Platze. Die Darſtellung in der Beraitho könne ja ſehr gut von einer anderen Autorität herrühren (דלמא חורן אמר). Dieſes einmal geſetzt, ſo folge hieraus mit Nothwendigkeit, daß man in dem fraglichen Punkte nicht allgemein mit Rabbi's Entſcheidung einverſtanden geweſen ſei. Dieſe Erledigung fand man aber einigermaßen ſonderbar. Sonſt ändert eine in der Miſchnah vorkommende Erwähnung einer individuellen gegneriſchen Anſicht neben einer normirten Halachah

(דשנה רבי מחלוקות וחזר ושנה סתם) an der Gesetzesgültigkeit der letztern nichts (הלכה כסתם), obschon in der Regel normirte Halachoth, von denen man weiß, daß sie früher ebenfalls Differenzpunkte gebildet haben, in der Mischnah ohne weitere Hinzufügung vorkommen. Diese letzte Erscheinung müßte eigentlich die Gesetzeskraft der normirten Halachah im ersteren Falle schwächen, da die gleichzeitige Erwähnung der individuellen Ansicht auf deren Berücksichtigung schließen läßt. Trotzdem gilt auch in diesem Falle die allgemeine Regel: die in allgemeingültiger Form normirte Halachath habe Gesetzeskraft. Welchem Umstande aber anders, als der bedingungslosen Entscheidungsautorität Rabbi's ist dies zuzuschreiben? Wenn nun seine Normirung auch dann maßgebend ist, wo zwischen den Zeilen zu lesen ist, daß die Normirung nicht mit der sonstigen Entschiedenheit vorgenommeu worden, wie sollte da, wo Rabbi mit aller Entschiedenheit eine Halachah zur Norm erhoben hat (דלא אשכח רבי דתני מחלוקת) und nur Andere dieselbe als eine offene Frage anführen (אלא אחרים שנו מחלוקת), jene Regel ihre Kraft verlieren (לא כ"ש תתא הלכה כסתם)? Zu dieser richtigen Schlußfolgerung gesellt sich noch ein anderes gewichtiges Bedenken. In den Amoraimschulen hatte man eine dreifache Mittheilung, nach der R. Eleasar ausdrücklich folgende Regel aufgestellt bzw. weiter überliefert hat: Eine in Rabbi's Mischnah in gesezzesgültiger Form aufgestellte Halachah hat Gesetzeskraft, selbst wenn die Quellen sie als Differenz mittheilen. Die Frage tritt nun mit mehr Nachdruck hervor, wie wäre hiermit die gedachte Beruhigung R. Eleasar's in Uebereinstimmung zu bringen?

Das letzte Bedenken erscheint unerschütterlich; seine Stärke beruht aber auf der Voraussetzung, daß die Regel in absolutem Sinne genommen sein will. Die Redaktion weist nun aber indirekt die Unrichtigkeit der Voraussetzung nach. Sie citirt zu diesem Behufe zwei Amoraim, die, jeder von einer anderen Seite, die Regel einschränken. Der Eine will sie nur dann angewandt wissen, wo der in gesetzesgültiger Form vorkommenden Halachah keine Differenz gegenüber steht. Der Andere hingegen giebt auch in diesem Falle die Anwendbarkeit der Regel zu, nur müsse dann, wenn die normirte Bestimmung die Ansicht eines Einzigen sei, die ihm gegenüberstehende ebenfalls nur Einen Tannaï zum Ver-

treter haben; wo dies nicht eintrifft, sei die Mischnahnorm unter den gedachten Verhältnissen keine bindende. Mit diesen Einschränkungen ist natürlich der erwähnten Voraussetzung der Boden entzogen. Was die Einschränkungen an sich betrifft, so ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß die zweite viel weiter als die erste geht. Letztere trifft nicht unbedingt Rabbi's Autorität. Ihre Uneingeschränktheit, wie sie auf dem Standpunkte des obigen Bedenkens vorausgesetzt wird, bleibt noch jetzt unangetastet. Wenn eine סתמא neben einer mitgetheilten Differenz nicht maaßgebend ist, so kann der Grund gerade in der ziemlich deutlich sprechenden Weise liegen, daß Rabbi selbst seine Entscheidung nicht als feste gegeben habe. Wozu anders die Erwähnung der entgegengesetzten Ansicht. Anders verhält es sich hingegen mit der zweiten Einschränkung. Diese macht die Gesetzeskraft von der Vertreteranzahl der gegnerischen Ansicht abhängig. Rabbi's Autorität büßt also viel ein, wenn sie sich in Widerspruch mit Mehreren befindet. Das klingt auf dem Standpunkte der gedachten Voraussetzung unglaublich. Auf diesem Standpunkte aber standen die meisten Lehrschulen während der Amoraimperiode. Die Redaktion, die durch die Heranziehung der die Regel beschränkenden Amoraim nicht nur die gegen R. Eleasar's Beruhigung erhobene Schwierigkeit beseitigen, sondern auch, und vielleicht vorzüglich, das Irrthümliche des gedachten Standpunktes ins rechte Licht setzen zu wollen scheint, fühlt sehr gut, daß die Erreichung ihres Zieles der Stütze anderer, bedeutenderer Autoritäten, als die der citirten Amoraim, bedürfe. Sie sieht sich daher nach dieser Stütze um. Freilich ausdrücklich bespricht sie diese Absicht mit keinem einzigen Worte; sie läßt aber dieselbe deutlich genug durchschimmern, indem sie die oben citirten Behauptungen R. Jochanan's und R. Lakisch's mit der sie begleitenden Bemerkung Seïra's unmittelbar auf die zwei erwähnten Einschränkungen folgen läßt. Zur rascheren Orientirung setzen wir die betreffende Stelle nach dem hergestellten Texte nochmals hierher. אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה סתם משניות דרבנן עד שיפרש לך רבו. רשב"ל אמר כל סתם משניות דר' מאיר עד שיפרש לך רובו. אמר ר' ועירא לא דרשב"ל פליג אלא דו חמי רוב סתם משניות דר' מאיר.

Selbst wenn man unsere Vermuthung bezüglich der der Einschiebung dieser Stelle zu Grunde liegenden Absicht als bloße

Hypothese betrachten wollte, so ist es doch über allen Zweifel erhaben, daß die Redaktion nicht absichtslos diese Stelle an die vorige Diskussion anreiht. Eben so sicher ist es, daß sie die Behauptungen in dem angereihten Stücke in demselben Sinn aufgefaßt haben will, in welchem die früher besprochenen Normirungsregeln aufgefaßt werden. Diese haben aber unstreitig das codificatorische Moment im Auge. Man darf daher mit vollem Rechte voraussetzen, daß es nun Keinem in den Sinn kommen möchte, bei dem סתם משניות דרבנן und סתם משניות דר' מאיר auch nur im Entferntesten an eine der die oben besprochenen drei Auffassungen zu denken. Der ganze Zusammenhang zwingt, den hier besprochenen Einfluß דרבנן und des R. Meïr auf die Mischnah im codificatorischen Sinne zu nehmen. Der Sinn der Stelle ist demnach Folgendes. R. Jochanan behauptet: In all den in der Mischnah in allgemeingültiger Form vorkommenden Halachoth habe Rabbi, wenn in den Quellen die betreffende Entscheidung nicht ausdrücklich als die Ansicht R. Meïr's angegeben wird, der Majorität gefolgt. R. Lakisch behauptet, daß Rabbi in den gedachten Fällen, wenn in den Quellen die betreffende Entscheidung nicht ausdrücklich als die Ansicht der Majorität erwähnt ist, der Ansicht seines Lehrers R. Meïr gefolgt habe. Hierauf bemerkt R. Seïra: man müsse sich diese zwei Behauptungen nicht als Controverse denken; dieselben ergänzen sich vielmehr. Während R. Jochanan hier Eine Seite des Einflusses Anderer auf die Halachahfeststelluug in der Mischnah hervorhebt, hat R. Lakisch eine andere Seite und zwar die bedeutendere im Auge. Denn der fremde Einfluß beschränkt sich nicht ausschließlich auf den R. Meïr's, obschon dieser in den meisten Fällen für Rabbi entscheidende Autorität war. R. Jochanan's Absicht mit der erwähnten Behauptung konnte demnach allein sein, einem leicht entstehenden gefährlichen Irrthume, als ob Rabbi überall ausnahmslos die Ansicht R. Meïr's als Norm aufgestellt hätte, vorzubeugen. Diese irrthümliche Voraussetzung konnte für die Praxis da von nachtheiliger Wirkung sein, wo einer Halachah in allgemeingültiger Form eine Ansicht gegenüber steht, die in der Mischnah als eine von mehreren Tannaïten vertretene vorkommt. In solchen Fällen könnte man, gestützt auf die Ansicht, daß Rabbi überall R. Meïr gefolgt habe, gegen die Mischnahnorm entschei-

den. R. Jochanan macht daher aufmerksam, daß man erst dann einen solchen Schritt wagen dürfe, wenn man sich vorher in den Quellen überzeugt hat, daß R. Meïr allein der Autor der סתמא sei; denn nicht immer war dessen Ansicht allein entscheidend. Diese warnende Absicht ist es, die ihn seine Behauptung zu allgemein und so mit sich selbst, mit seiner an einem anderen Orte aufgestellten Behauptung, nämlich סתם מתניתין ר' מאיר, in Widerspruch erscheinen läßt. Dies ist nun der Sinn der so räthselhaft aussehenden Stelle. Da aber aus derselben gleichzeitig sich ergiebt, daß R. Meïr's Einfluß auf die Halachahfeststellung in der Mischnah sehr bedeutend war, so benutzt die Redaktion dieses Moment, um die oben erwähnte letzte Einschränkung mit der Autorität der angesehensten Amoraim zu decken. Denn selbst nach R. Jochanan's Behauptung hat Rabbi's Entscheidung keine Geltung, so bald man die Sicherheit erlangt, daß in dem betreffenden Falle in der That der Autor der in allgemeingültiger Form aufgestellten Halachah vereinzelt dasteht.

Betrachtet man nun die sich aus der beleuchteten Stelle ergebenden Resultate, so erhält man nicht nur die Ueberzeugung, daß der in סתם מתניתין ר' מאיר bezeichnete Einfluß von codificatorischer Art ist, sondern auch die weiter gehende Mittheilung, daß außer R. Meïr noch andere Tannaiten von entscheidendem Einflusse auf die Halachahfeststellung in der Mischnah waren. Hiermit ist aber auch die Beschaffenheit des Einflusses näher bestimmt. Wenn Rabbi nicht immer und überall den Ansichten seines Lehrers gefolgt, sondern auch und zwar häufig von ihm abgewichen ist, und die von diesem bestrittene Ansicht zu der seinigen gemacht hat, so setzt dies auch eine Abweichung von allen Tannaiten in den Fällen voraus, wo ihm dieses Verfahren geboten schien. Denn, so bald ein anderes Kriterium, als das der bloßen Pietät oder der unbedingten Eingenommenheit das Urtheil leitet, so macht dies gewiß seine Herrschaft auch da geltend, wo kein anderer bestimmender Grund, als der der Anzahl, vorhanden ist. Ein solches Kriterium schließt aber jede Autoritätsgläubigkeit aus. Wir müssen uns daher den Einfluß R. Meïr's auf Rabbi als einen solchen denken, der in der Ueberzeugungskraft einer großen Persönlichkeit und nicht in der leichten Empfänglichkeit eines von blinder Verehrung befangenen Gemüthes

seine Quelle hat. Unsere Stelle bestätigt hiermit auf's Neue die von uns früher (Monatsschr. ibid.) aufgestellte und begründete Behauptung von der während der Tannaimperiode herrschenden unbeschränkt freien Selbstthätigkeit gegenüber tradirten aber nicht sinaitischen Halachoth. Denn in unserer Notiz wird dieser Zug nicht von Rabbi allein, sondern auch, wenngleich indirekt, von R. Meïr und einer Anzahl anderer zeitgenössischen Tannaiten berichtet. Denn in der babylonischen Notiz R. Jochanan's wird dasselbe, was von R. Meïr in Bezug auf die Mischnah constatirt wird, von mehreren seiner Zeitgenossen in Bezug auf andere Halachahsammlungen mitgetheilt und zum Schlusse bemerkt וכולהו אליבא דר' עקיבא. Also auch R. Meïr und die anderen daselbst namhaft gemachten Tannaiten wichen in ihren Entscheidungen von der Majorität d. h. der allgemein gehuldigten Ansicht ab, so bald R. Akiba mit dieser in Streit war. Und ist es wohl nicht gewagt, wenn wir hinzufügen, daß diese Abweichung eben so wenig, wie bei Rabbi, ausnahmslos und daher ein Ausfluß unselbstständigen Vertrauens war. Zieht man nun die von uns am eben erwähnten Orte nachgewiesene Thatsache in Betracht, daß Rabbi's Mischnahsammlung, abgesehen von ihren etwaigen besonderen Vorzügen, eine in der Tannaimperiode ganz gewöhnliche Erscheinung war; bedenkt man ferner, daß eben diese Mischnahsammlung nichts anderes als ein Codex in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes ist, daß sie nämlich die kurzen Resultate ausführlichern Quellenstudiums enthält: so erscheint das wahre Verhältniß der zwei Behauptungen סתם מתניתין רבנן und סתם מתניתין ר' מאיר in viel hellerem Lichte.

Fassen wir Maimunis Codex, der, wie kein anderer, rücksichtlich seiner Motive und seiner Anlage, unserer Mischnahsammlung sehr ähnlich ist, ins Auge und versuchen dann nach derselben Seite und in ähnlicher Weise, wie R. Jochanan die Mischnah, denselben zu zeichnen. Man weiß, daß Maimuni in den entsprechenden Disciplinen in der Regel Alfasi's Entscheidungen folgt. Man würde daher, wenn man in der talmudischen Redeweise den Alfasi'schen Einfluß auf Maimuni's Codex zeichnen wollte, am Besten es folgendermaßen ausdrücken: סתם הלכה כר' יצחק אלפסי. Nun ist es nicht weniger bekannt, daß Alfasi's Entscheidungen bei Zeitgenossen sowohl als bei späteren Au-

toritäten viel Widerspruch gefunden haben. Wenn nun in einem gewissen Falle eine Anzahl Autoritäten einstimmig gegen die betreffende Entscheidung Alfasi's ist, so würde die Praxis, wenn sie in die Lage käme, sich, dem talmudischen Grundsatze יחיד ורבים הלכה כרבים gemäß, nach der Majorität richten. Sie würde aber, wenn sie sich einer maimunischen Entscheidung gegenüber befindet, nicht ohne Weiteres und nur allein auf Grund des Umstandes, daß Maimuni in seinen Entscheidungen Alfasi folge, jener zuwider handeln dürfen. Erst die Ueberzeugung, daß Maimuni bzw. Alfasi sich in dem fraglichen Punkte wirklich in Widerspruch mit der allgemein angenommenen Ansicht befinde, kann ein Grund für Abweichung sein. Selbstverständlich ist ein solcher Widerspruch durchaus nicht. Denn, so sehr Alfasi selbstständig bei der Ermittlung der Halachoth zu Werke ging, so hat er doch in den meisten Fällen, also überall da, wo kein zwingender Grund vorhanden war, bei seinen Entscheidungen die allgemein herrschenden Ansichten zur Richtschnur genommen. In Berücksichtigung dieses Umstandes kann man von Maimuni, der ihm in der Regel folgt und gewiß auch in den eben erwähnten Fällen, wenn, wie vorausgesetzt werden muß, auch für ihn kein zwingender Grund für Abweichung ist, keine Ausnahme macht, mit demselben Rechte behaupten, daß sein Codex die in den Schulen tradirten Auffassungen und Entscheidungen wiedergiebt, mit andern Worten: סתם הלכה כרבים. Es sind demnach beide Charakteristika, das so eben erwähnte wie das oben angeführte סתם הלכה כר' יצחק אלפסי richtig; sie zeichnen verschiedene Seiten. Dieses betrachtet Maimuni's Werk als Geistesprodukt und hebt den in dem originellen Werke vorhandenen fremden Einfluß hervor; jenes hingegen hat den Codex als solchen im Auge und fällt über dessen codificatorischen Werth für die Praxis ein Urtheil. — Die hypothetische Betrachtung bezüglich des maimunischen Codex findet in allen ihren Theilen thatsächlich auf unsere Mischnah Anwendung. Denn dasselbe Verhältniß, das man zwischen Alfasi und Maimuni gewahrt, bestand zwischen R. Meïr und Rabbi. Wenn R. Jehuda Hanassi in seiner Darstellung des Traditionsmaterials die Normirungen R. Meïr's zum leitenden Princip genommen, so setzt dies nicht voraus, daß die Entscheidungen unserer Mischnah sich nothwendig mit allen oder

selbst den meisten in den Tannaitenschulen mitgetheilten Halachoth in Widerspruch befinden. Denn das selbstständige Verfahren R. Meïr's schließt keineswegs Uebereinstimmung mit den allgemeinen Traditionen aus. R. Jochanan konnte daher, wenn er die Gesetzesgültigkeit der Mischnahentscheidungen betonen wollte, sehr gut behaupten סתם מתניתין רבנן, obschon er, wenn er das Abhängigkeitsverhältniß der Mischnah von R. Meïr zeichnet, die Behauptung סתם מתניתין ר' מאיר aufstellt. Die Behauptungen enthalten also keinen Widerspruch, sondern haben zwei verschiedene Seiten im Auge. Ganz richtig bemerkt demnach R. Seïra לא דרשב"ל פליג, wenngleich wir vielleicht zugeben müßten, daß der die Bemerkung beleuchtende Zusatz אלא דו חמי רוב סתם משנה ויות דר' מאיר das Verhältniß der zwei Behauptungen anders auffasse. Wir sagen: vielleicht; denn wir halten eine Ausgleichung zwischen der unsrigen und der in dem Zusatze liegenden Auffassung nicht für unmöglich.

Wir könnten nun eigentlich schließen, da das dieser Arbeit vorgesteckte Ziel, nämlich den Einfluß anderer Tannaiten auf unsere Mischnah zu ermitteln, erreicht ist. Allein wir haben noch eine Schuld abzutragen. Es wurde oben die Behauptung aufgestellt, daß der Gesichtspunkt, von dem aus Scherira die Redaktionsentwickelung der tannaitischen Literatur betrachtet, ihn von selbst auf die wahre Bedeutung der in Rede stehenden Notiz hätte führen müssen. Es wurde ferner hinzugefügt, daß nur ein allen historischen Kritikern bis auf die Gegenwart eigenthümlicher Irrthum hinsichtlich Eines Punktes in der Geschichte der Tannaimliteratur auch Scherira's ausgezeichneten historisch kritischen Blick irre geleitet habe. Dies wollen wir nun begründen. Mit dem ihm eigenthümlichen Takt hat Scherira im ersten Griffe die Thatsache erkannt, daß nicht, wie sonst allgemein angenommen, R. Jehuda Hanassi allein, sondern daß jeder Tanna eine Mischnahsammlung angelegt hat; daß die Tannaiten in dieser Beziehung sich nur rücksichtlich des Stiles und der Ordnungsmethode von einander unterschieden haben.[1]) Ferner betont er ausdrücklich die Existenz der Halachahflüssigkeit während

1) Vgl. Note 10.

der ganzen Tannaimperiode. [1]) Endlich waren ihm nicht, wie man dies bei Maimuni und Frankel oben gesehen hat, der Ursprung und die Bedeutung des סתמות in der Mischnah zweifelhaft; er hielt sie für selbstständige Entscheidungen Rabbi's. Er spricht sich über diesen Punkt nicht nur indirekt, indem er die Halachahflüssigkeit als Faktum constatirt, sondern auch unzweideutig und direkt aus.[2]) Ist es nun nicht unbegreiflich, daß er hinsichtlich der Bedeutung von סתם מתניתין דר' מאיר in Verlegenheit war? Wie konnte er auf den sonderbaren Gedanken kommen, in dieser Bemerkung die Hervorhebung des Einflusses bezüglich des Stiles und der Ordnungsmäßigkeit zu erblicken? Diese Erscheinung findet in Folgendem ihre Erklärung.

Der Umstand, daß aus der großen fruchtbaren Tannaimperiode nur eine einzige Mischnahsammlung auf die Nachwelt gekommen ist, ließ den Schluß ziehen, daß diese Sammlung in der That auch das einzige derartige Produkt während der erwähnten Periode war. Eine solche Erscheinung verlangte natürlich eine Erklärung. Da wurde der forschende Blick auf das Zusammentreffen zweier merkwürdiger Thatsachen gelenkt. Der Autor des in seiner Art einzig dastehenden Produktes bezeichnet ebenfalls den Endpunkt der Tannaimperiode. Man brachte daher diese beiden Facta in eine Causalitätsverbindung zu einander und folgerte, daß der Akt der Mischnahredaktion der tannaitischen Wirksamkeit ihre Existenzberechtigung entzogen habe. Die Redaktion, so deducirte man weiter, sei gerade mit der Absicht unternommen worden, die tannaitische Aufgabe endgültig zu lösen. Die Frage war nun, in welchem Momente der Redaktion lag diese außerordentliche Kraft? In der Beantwortung derselben war man, wie man weiß, nicht einig. Der Eine suchte und fand das Moment in der *schriftlichen* Aufzeichnung der Tradition, der Andere in der *Veröffentlichung* der Auf-

---

[1]) . . ואית מאן דמתני מאי דמסתברא ליה חדא כהאי תנא וחדא כהאי תנא וכו' (ibid. p. 3).

[2]) . . . כגון מילתא דחוייה רבי הלכה וסתמה במתניתן ואע"ג דהוויא כה סלוגתא מעיקרא אע"ג דסתימא במתניתא אנן כמתניתין עבדינן ולא נקטינן סוגייא דעלמא דאע"ג דסוגיין ד' מאיר ור' יוסי הלכה כר' יוסי היכי דסתם רבי כר' מאיר עבדינן כסתמיה וכו' (ibid. p. 7).

zeichnung; hierdurch, sagte man, sei nun die Tradition das Eigenthum der Gesammtheit geworden. Nun war Scherira, wie so eben auseinandergesetzt, in dem Irrthum, daß unsere Mischnah das einzige derartige tannaitische Produkt gewesen wäre, nicht befangen; er theilte also den Ausgangspunkt der erwähnten Folgerung nicht. Nichts desto weniger aber stand auch er vor der Thatsache, daß nur die einzige Mischnahsammlung auf uns gekommen, wie vor einem Räthsel. Ja, diese seine Verlegenheit mußte um so größer sein, als er überzeugt war, daß es während der Tannaimperiode der Mischnahsammlungen so viele gab. Er wußte sich dies nicht anders zu erklären, als indem er bei unserer Mischnah Vorzüge voraussetzte, die sie vor andern bedeutend auszeichneten und ihr so den allgemeinen Beifall erworben hätten. Innerliche, sachliche Vorzüge konnten es schon aus dem Grunde nicht sein, weil solche Eigenschaften an sich nie allein ausreichen, um den allgemeinen Beifall in einem so hohen Grade zu erlangen. Auch würde die Oeffentlichkeit sich schwerlich zum Schiedsrichter über die tannaitischen Leistungen aufgeworfen haben. Es blieb ihm also nichts anderes übrig, als sie in der Vortrefflichkeit des Stiles und der Planmäßigkeit zu suchen. Da er nun in der Notiz R. Jochanan's die Zeichnung eines hervorragenden Zuges vermuthete, so fand er natürlich denjenigen Zug in derselben, der nach seiner Ansicht Rabbi's Mischnah die allgemeine Herrschaft versicherte. Auf diese Weise macht Scherira in seiner lichtvollen Auffassung der Entwickelungsgeschichte der Tannaimperiode einen bedeutenden Rückschritt. Kein Wunder daher, wenn Maimuni, der in der umrißlichen Darstellung der Entwickelungsgeschichte der Halachahtradition in der Einleitung zu seinem Codex Scherira's Auffassung zu folgen scheint, das eben erwähnte, auch für ihn bestehende Räthsel auf eine andere Weise zu lösen sucht. Nach Maimuni sei von all den vielen Mischnahsammlungen die einzige nicht darum auf uns gekommen, weil diese besondere Vorzüge gehabt, sondern weil unter den Tannaiten R. Jehuda Hanassi allein es war, der eine solche veröffentlicht hätte. Diese Erklärung leidet aber an nicht geringern Mängeln, als die Scherira's. Einerseits läßt sie das Verbot der schriftlichen Aufzeichnung der Tradition gelten, indem sie dieses als Grund der Geheimhaltung der schriftlichen Traditionen setzt;

andererseits hebt sie dies Verbot auf, indem sie jedem Tannaiten, wenn auch geheimen Besitz einer solchen Sammlung zuschreibt. Dieser Umstand verleiht der Erklärung das Aussehen von casuistischer Subtilität. Die Schwäche mag vielleicht auch nicht wenig dazu beigetragen haben, daß Frankel diese Lösung ignorirt und die Frage auf einem andern Wege zu lösen sucht. Betrachtet man seine Lösung genau, so scheint er einen Mittelweg zwischen der allgemeinen Vorstellung einerseits und der Scherira's und Maimuni's anderseits eingeschlagen zu haben. Die Existenz einer einzigen Mischnahsammlung giebt er zu. Nur soll sie nicht das Werk eines einzigen, sondern mehrerer Tannaiten, die in verschiedenen Geschlechtern gelebt, sein. Diese Annahme entspricht aber den historischen Thatsachen nicht.

Worin aber denn haben wir den Grund zu suchen, daß von so vielen Mischnahsammlungen sich nur die einzige vollständig erhalten hat? Mit Absicht fügen wir das Wort vollständig hinzu; denn allerdings haben sich, wie wir an einem andern Orte nachzuweisen gedenken, ganze, und zwar bedeutend große Bruchstücke aus andern Sammlungen bis auf den heutigen Tag erhalten. Welchem Umstande, wir wiederholen die Frage, hat Rabbi's Mischnah ihre gänzliche Erhaltung zu verdanken? Man hat bis jetzt den Grund allein in der Beschaffenheit der Sammlung gesucht. Und gerade hierin lag der Irrthum. Weder ihre codificatorische, noch ihre redaktionelle Vortrefflichkeit allein ist es, die Rabbi's Mischnah nicht nur eine bleibende Existenz, sondern auch den Sieg über alle anderen verschaft hat. Aeußere, zufällige Umstände trugen hierzu eben so viel bei, wenn nicht noch mehr. Vieles vereinigte sich, um Rabbi's Codex für die Nachwelt zum Grundbuche der traditionellen Lehre zu machen. Während der Tannaimperiode trat jedes Mal naturgemäß das jüngere Geschlecht die literarische Nachlassenschaft des vorhergehenden an und goß den Stoff in eine eigene, neue Form. Auf diese Weise knüpfte sich die Tradition jedes Mal an neue Autoritäten. Im fünften Geschlechte aber war, wie bekannt, Rabbi nicht nur der bedeutendste, sondern auch die einzig hervorragende Autorität. Hierzu kam, und zwar als nothwendige Folge des erwähnten Umstandes, daß die nunmehrigen Lehrer Israel's fast ausschließlich aus Rabbi's Schülern bestan-

den. Zu diesen günstigen Erscheinungen gesellte sich überdies noch ein außerordentlich glücklicher Zufall. Einer der hervorragendsten Geister unter diesen Schülern wurde Gründer und Stifter einer Schule in Babylonien, die bald nicht nur die in diesem Lande bestehenden, sondern auch die palästinensischen Lehrschulen verdunkeln sollte. Alles dieses zusammen bewirkte, daß die Mischnahsammlungen anderer Tannaiten in Palästina bald in den Hintergrund traten, um ein wenig später als Bruchstücke in die ausführlicheren, zum Behufe des Quellenstudiums angelegten Boraithosammlungen einverleibt zu werden, während sie in Babylonien eigentlich nie zur rechten Geltung kamen. Denn das Quellenstudium wurde in Babylonien erst im dritten Amoraimgeschlechte von den dort aus Palästina Eingewanderten oder Rückkehrenden eingeführt. Bis dahin hatte Rabbi's Mischnah in den babylonischen Lehrschulen fast ausschließlich den Lehrstoff gebildet. Die Mischnahautorität stand aber im dritten Geschlechte so unerschütterlich fest, daß man die Tosephtha und die anderen Ueberbleibsel der tannaitischen Literatur, wie Sifra und Sifre nur als Hülfsmittel zur Mischnaherklärung betrachtete. Was aber in Babylonien eine untergeordnete Rolle spielte, konnte in den Tochterkolonien noch weniger zu Ansehen gelangen. Wie sollte es nun wundern, wenn von den Mischnahsammlungen anderer Tannaiten nur Bruchstücke und in einem so verwahrlosten Zustande auf uns gekommen sind, daß sie, so fern sie nicht in die Talmuddiskussionen eingeflochten sind, ganz vernachlässigt wurden, und ihre Autorität Rabbi's Mischnah gegenüber völlig eingebüßt haben?

Historische Notiz.

Erklärung einer mißverstandenen charakteristischen Boraita.

Im Talmud Bechorot p. 58a findet sich folgender dem Ben Asai zugeschriebener Ausspruch als Boraita citirt: אמר בן עזאי כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן קרחא וכו׳.

Dieser Satz ist auch citirt in der gaonäischen Chronik, welche unter dem Namen Seder Tanaim W'amorain bekannt ist (S. 30 der Jubelschrift), nur steht anstatt דומין עלי das Wort לפני.

Dieser Ausspruch nach der gewöhnlichen Uebersetzung und Erklärung „Alle Weisen Israels gleichen mir gegenüber einer Knoblauchschale mit Ausnahme dieses Kahlkopfes" (auf R. Akiba bezogen), so daß in demselben einerseits ein Tadel gegen die Weisen und andererseits ein Selbstlob, so wie das Lob des R. Akiba ausgesprochen sein soll, nimmt sich gar wunderlich aus. Eine solche Selbstüberhebung im Munde eines Tannaiten ist nicht — auffallend, sie ist undenkbar. Nicht nur Keiner der Tannaiten, deren Verehrung für die Weisen der Vorzeit überall hervorleuchtet, sondern auch kein anderer prahlerischer von sich eingenommene Gelehrte wird einen solchen Ausspruch von sich thun, ohne sich lächerlich zu machen, geschweige daß man einen solchen der Nachwelt getreulich überliefern wird. Schränken wir auch den Ausdruck „alle Weisen Israels" auf die Zeitgenossen des Ben Asai ein, so kann man sich unmöglich dazu verstehen anzunehmen, Einer der Tanaiten habe ein so geringschätziges Urtheil über R. Elieser, R. Josua, R. Gamaliel, welche die Zierden ihres Zeitalters waren, und in allen Zeiten glänzen werden, auszusprechen gewagt. Auch an den Vergleich muß man sich stoßen, daß er gar nicht passend gewählt ist.[1]) Endlich wie reimt

[1]) R. Jesaia Horowitz im שלה 198 findet auch den Vergleich unpas-

es sich, daß man Jemand das höchste Lob ertheilt und dabei ein Schimpfwort (was קרחא offenbar ist) anwendet.[1])

Wie es logisch oder psychologisch unmöglich ist, daß Ben Asai diesen Ausspruch gethan haben sollte, so wird es gleichsam historisch bezeugt, wenn wir aus den in beiden Talmuden über Ben Asai vorkommenden Notizen uns ein Bild von seinem Charakter machen.[2])

---

send, aber schwerlich wird seine Antwort befriedigen. Der Knoblauch (Inhalt wie Schale) sei Bild des Scharfsinns. — Dafür wird aber sonst סלסלא der Pfeffer gebraucht.

1) Die Annahme der Tossafisten, es sei dieser Ausspruch im Scherze gesagt, kann nicht befriedigen.

2) Vgl. Frankel Hodegetik S. 135, wo dieselben lichtvoll zusammengestellt sind. Nur möchten wir dem gelehrten Verf. gegenüber die Meinung aussprechen, daß Ben Asai weder Schüler R. Ismael's noch R. Akiba's gewesen sei, welches letztere a. a. O. bejaht wird. Wir stützen unsere Behauptung nicht nur auf die Lesart in Babli (die Frankel emendirt) Nedarim 74 אמר ב"ע תכל עלך בן עזאי שלא שמשת את ר' עקיבא, sondern beweisen dieselbe aus Jerusch. Schekalim 3. 1. Dort wird nämlich aus dem Tone, in welchem Ben Asai zu und von R. Akiba spricht, erschlossen, daß er חבר ותלמוד von R. Akiba gewesen. Das kann aber meines Erachtens nicht heißen „Genosse und Schüler", so daß er erst sein Schüler und dann ihm ebenbürtig wurde, denn auch ein der Schule entwachsener Schüler hat immer das Respectsverhältniß zu beobachten — denn anderer Meinung konnte der Schüler immer sein, das beweist jede Zeile des Talmud, — was Ben Asai R. Akiba gegenüber nicht beobachtet. Er ist ein „Zeitgenosse und Jünger" תלמיד allgemein für תלמיד חכם, er gehörte nicht zu den חכמים den Ordinirten, sondern er war תלמיד, (vgl. Grätz IV[2] S. 64), aber er war nicht Schüler des R. Akiba, dafür gebrauchte man den Ausdruck שמש vgl. Horajoth Mischn. I או תלמיד והוא רשאי להוראה. Der Ausdruck תלמיד war also ein officieller Ausdruck für einen Theil der Mitglieder des Synhedrins, zu denen Ben Asai, Ben Soma, Ben Nanos u. A. gehörten. Man braucht auch Ben Asai, der immer vor Ben Soma genannt wird, nicht jünger zu machen als diesen, er kann Altersgenosse, sogar älter als R. Akiba gewesen sein. Aus Mischna Sebachim I läßt sich schließen, daß er bei der Einsetzung R. Eleaser b. Asarjah's zum ראש ישיבה zugegen war. (vgl. dagegen Frankel a. a. O). R. José citirt im Namen von שלשה וקנים und diese sind R. Ismael, Ben Asai, R. Akiba. (In Tosifta Sanhedrin 3 steht doch für בן עזאי בן זומא). Diese תלמידים im jameneasischen Synhedrin heißen auch הדנין לפני חכמים, aber sie sind nicht mit Schülern der Schule zu verwechseln. Die Stelle im Sifri ist meines Erachtens eher ver-

Er bedauert es, daß er nicht die Schulen des R. Ismael und die des R. Akiba beſucht habe, (vgl. Note 3), was wohl ſoviel heißen ſoll, nicht ſpäter geboren zu ſein, um in deren Schule ſich auszubilden, aber jedenfalls lehrt uns dieſer Ausſpruch einen Mann kennen, der nichts weniger als ſelbſtüberhebend iſt. Andererſeits geht daraus hervor, daß er nicht mindere Achtung vor R. Ismael hatte als vor R. Akiba, und dieſen unmöglich oder gar ſich ſelbſt auf Koſten jenes und aller Andern erhoben hat. Ferner iſt von ihm der Spruch erhalten אחד המרבה ואחד הממעיט. „Mag Einer viel oder wenig leiſten, wenn nur die richtige Geſinnung vorhanden iſt, ſo gilt das vor Gott gleich! Ein Mann, der einen ſolchen erhabeneren moraliſchen Spruch aufſtellt, der nur einem beſcheidenen demuthsvollen Herzen entſpringen kann, muß von eitler übertriebener Selbſtgefälligkeit weit entfernt ſein. Der in Abot ihm beigelegte Satz אל תהי בו לכל אדם ſteht im ſchreiendſten Widerſpruche ſowohl zu jener Geringſchätzung der Gelehrten als der Erhebung eines Einzelnen.

Nimmt man beide Argumente gegen den Inhalt dieſes dem Ben Aſai in den Mund gelegten Ausſpruches zuſammen, ſo wird man auf den erſten Blick geneigt ſein, dieſe Boraita als nicht authentiſch zu halten. In der That ſcheint Frankel dieſes angenommen zu haben, da er ihrer weder unter Ben Aſai erwähnt, noch unter R. Joſua b. Korcha, dort vielmehr auf Toſafot ibid.

---

dächtig, daß b. Aſai R. Akiba ſoll רבי genannt haben, möglich iſt das Wort עקיבא ausgefallen, oder iſt die Stelle im Sifri nicht wörtlich, ſondern dem Sinne nach gegeben, und in der ſpäteren Zeit hat man R. Akiba dieſen Titel gegeben. — Uebrigens haben wir in der angeführten Jeruſchalmiſtelle einen neuen Beleg für die (Monatsſchrift 1872 S. 476) aufgeſtellte Behauptung, daß Fragen, die von älteren Tanaiten ſchon auf der Tagesordnung waren, von dem ſpäteren Geſchlechte von Neuem zur Verhandlung gebracht werden. Denn die Controverſe zwiſchen R. Eleaſar, R. Simeon einerſeits und R. Meïr anderſeits in Betreff ר״ה למעשר בהמה, muß ſchon früher zwiſchen R. Ismael und R. Akiba beſtanden haben, aber ohne entſchieden zu werden, wie aus der Bemerkung Ben Aſais hervorgeht. Das folgende Geſchlecht hat ſie wieder aufgenommen, und ſcheint der Redacteur die Meinung R. Meïrs als die gültige (סתם) aufgeſtellt zu haben (vgl. Roſch Haſchana Miſchna 1, R. Abraham di Boton לחם משנה) zu Maimuni Hilchot Bechorot 7, 6.)

verweist, wo R. Jakob Tam den letzten Theil, weil er unlogisch ist, verwirft.[1]) Aber dann muß man erklären, wie sie entstanden. Gerade die Gewißheit, daß der letzte Theil nicht authentisch ist, führt zum Schluß: der erste Theil stamme aus alter Zeit, s. Note 1, worauf auch das Gepräge des Ausdrucks hinweist. Wir halten sie auch entschieden für authentisch, nur die Erklärung als eine irrige. Man könnte noch den Versuch machen, die Erklärung der Boraita zu retten durch eine sich bald aufdrängende Emendation, für בן עזאי zu lesen בן עזריה, zumal durch eine Abbreviatur ב"ע eine solche Verwechselung leicht möglich ist. In dieser Emendation wurden wir unterstützt durch den Umstand, daß in Joseph b. Aqnins Einleitung (Jubelschrift S. 1) dieser Satz im Namen des ר' אלעזר בן עזריה angeführt ist. Von einem ראש ישיבה könnte man sich ein bei einer passenden Gelegenheit gefälltes Urtheil über sein Collegium, wenn es auch über das gewöhnliche Maß des Selbstbewußtseins herausgeht, allenfalls eher gefallen lassen, als von einem mit der Weihe (סמיכה) noch nicht bekleideten Mitgliede, dessen bescheidenes Wesen außerdem bezeugt ist. Aber man kann sich einerseits schwer entschließen, eine solche überhebende Aeußerung überhaupt einem hervorragenden Manne in den Mund zu legen, andererseits stände die Lobpreisung R. Akiba's von Seiten des R. Elieser b. Asarjah nicht im Einklange zu dem Verhältnisse, in welchem diese beiden Tanaiten zu einander standen. Dieses war nämlich nichts weniger als intim, vielmehr äußert sich R. Eleasar b. Asarjah gegen R. Akiba oft in heftigem gereizten Tone,[2]) und ein so abenteuer-

---

1) Die Gründe des R. Tam gegen die Annahme, R. Josua ben Korcha sei der Sohn R. Akibas gewesen, sind schlagend. Der letzte Theil der Boraita ist gewiß nicht authentisch, sondern ist erst aus dem ersteren in später Zeit entstanden. Man fand daß R. Akiba einen Sohn hatte Namens Josua und fand andererseits unsere citirte Boraita, wo R. Akiba Korcha genannt wird. Also schloß man, ist R. Josua b. Korcha der Sohn R. Akibas (was falsch ist nach R. Tam).

2) s. Frankel a. a. O. s. v. R. Eleasar b. Asarjah S. 94. Jeruschalmi Maasser Scheni 5 H. 5 (dort verdruckt !). Herr Direktor Frankel meint zwar דרך שחוק, aber der empfindliche Schaden, den er durch R. Akiba's Energie erhielt, wird ihm kein Lächeln abgerungen haben.

liches Lob auf seinen Antagonisten ist eben so unwahrscheinlich, als die Geringschätzung der Zeitgenossen und das Selbstlob unmöglich, abgesehen davon, daß die anderen Schwierigkeiten des Ausdruckes durch die Lesart בן עזריה nicht gemindert werden.

Der Satz erhält aber mit der Lesart בן עוריה einen vortrefflichen Sinn, wenn wir das eben berührte Verhältniß zwischen R. Eleasar b. Asarjah und R. Akiba im Auge behalten und die Bedeutung der Worte uns klar machen, die das Unglück hatten, nicht verstanden zu werden.

Der Ausdruck בקליפת השום ist eine stehende Terminologie in Mischna und Tosifta Oholot (vgl. Mischna 7 im 6. Absch.), welche entgegengesetzt ist dem מחצה על מחצה und heißt soviel als „untheilbar." Während z. B. eine durch Bau errichtete Mauer, welche die Grenze zweier abgeschlossenen Räume bildet in Betreff levitischer Unreinheit in manchen Fällen zur Hälfte nach dem einen, zur anderen Hälfte nach dem anderen Raum gezogen wird, gilt eine Fels- oder Erdwand, die von selbst entstanden, als „untheilbar" בקליפת השום (wie die Knoblauchschale, die wegen ihrer Dünnheit sich nicht theilen läßt). In dieser Bedeutung angewandt hat unsere Boraita nichts Auffallendes. R. Eleasar b. Asarjah sagte: „Alle Weisen (natürlich die zeitgenössischen, die doch den Titel חכמים führten) sind vor mir „ungetheilt" (בקליפת השום), machen mir keine Opposition, mit Ausnahme dieses Korcha, (auf R. Akiba bezogen), der ihm nicht nur theoretisch, sondern factisch entgegentrat, mit Energie darauf hinwirkte, daß die von ihm aufgestellte Meinung zum Schaden des R. Eleasar b. Asarjah zur Ausführung kam.

Das Wort Korcha drückt jedenfalls einen Tadel aus, sei es, daß darunter das Schimpfwort קרחא „Kahlköpfiger" gemeint sei, oder, was mir wahrscheinlicher, dies Wort drücke nicht einen körperlichen Fehler aus, den R. Akiba gar nicht gehabt haben mag, sondern nehme Bezug im Gegensatz zu קליפת השום auf den Urstreiter Korah, mit welchem Epitheton ornans in der Hitze des Kampfes oft Mancher, der nichts weniger als streitsüchtig, dem es nur um Wahrheit zu thun war, belegt wurde. Das Verhältniß zwischen beiden Tanaiten muß eine Zeit lang ein gespanntes gewesen sein, denn der für R. Eleasar b. Asarja durch

die Maßregeln R. Akibas entſtandene Schaden von Einkünften, die nach ſeiner Meinung ihm rechtmäßig gebührten, muß ihn anfangs empfindlich getroffen haben, und aus dieſer Zeit mag der Satz ſtammen. Wir ſehen nach unſerer Erklärung und auf R. Eleaſar b. Aſarjah bezogen, iſt der Satz höchſt charakteriſtiſch. Ich vermuthe, daß die am angeführten Orte Bechorot von Toſafot angeführte Stelle aus dem Midraſch (der Ort iſt nicht angegeben), wonach קרחא auf R. Eleaſar b. Aſarjah bezogen iſt, nur auf einer Verwechſelung des richtigen Verhältniſſes beruht, daß nämlich R. Eleaſar b. Aſarjah dieſen Ausdruck gebraucht hat.

In der ſpäteren Zeit ſind die geſchichtlichen Verhältniſſe immer mehr zurückgetreten, haben alles Leben verloren, die großen Männer waren mit einer Glorie umſtrahlt, man verwiſchte jede menſchliche, wenn auch gar nicht zur Unehre gereichende Schwäche. Daß die großen Männer eine Zeit lang geſpannt geweſen ſein ſollen, ſchien undenkbar. Andererſeits waren von Ben Aſai wunderbare Erzählungen im Umlaufe, die wahrſcheinlich daraus entſtanden ſind, daß er, obwohl ſo geiſtestüchtig, nicht zur Semicha zugelaſſen wurden, er war ferner einer der vier, welche ſich mit metaphyſiſchen Fragen beſchäftigte שנכנסו לפרדס. Die Sagen bildende Geſchichte rächt ſich für ſeine vermeintlich erfahrene Zurückſetzung dadurch, daß ſie ihn den Ausſpruch thun läßt, er habe alle Gelehrten überragt, wobei ihr in anderer Erklärung ein auf בן עזריה ſich beziehender Satz zu Hülfe kommt, unbekümmert darum, ob ſie mit den realen Verhältniſſen und logiſchen Geſetzen in Widerſpruch geräth. Die Kritik aber hat das Recht und die Pflicht, die Wahrheit und Wirklichkeit in ihr altes Recht wieder einzuſetzen.[1])

---

1) Wenn Joſeph b. Aqnins Abſchrift einer gaonäiſchen Quelle entnommen und nicht Abſchreibefehler iſt, ſo iſt das Mißverſtändniß in dieſem Satze erſt nach den Gaonen entſtanden und jene Stelle in Bechorot a. a. O. ein ſehr ſpäter Zuſatz. In der That iſt die aufgeworfene Frage nich ſo rieſenſtark, daß man zum äußerſten Mittel greifen mußte אמרו זהלכה רומלאכי תגי דכריה מפי (vgl. Monatsſch. d. J. 163 Anm. 1. Die babyloniſchen Amoras haben ſich aus viel ſchwierigeren Dilemmas durchzuwinden gewußt, ehe ſie zu einem ſolchen Zerhauen des gordiſchen Knotens oder beſſer zum Geſtändniß der Unentwirrbarkeit ſich verſtanden hätten. Sicher iſt meines Erachtens die Stelle nicht amoräiſch. Der jeruſalemiſche Talmud a. a. O. findet es ganz in der Ordnung, daß Ben

Recenſionen.

Ibn-Ganach's „Wurzelwörterbuch“

Adolf Neubauer verſteht es, die günſtige Gelegenheit, die ihm Einſicht in die koſtbarſten handſchriftlichen Schätze der jüdiſchen Literatur verſtattet, für die Wiſſenſchaft weidlich nutzbar zu machen. Das hat er zu wiederholten Malen bereits bewieſen. Er hat ſich aber auch von der üblichen Art der Bibliographen, vor lauter Einzelheiten den Blick auf das Ganze zu verlieren, vor lauter Bemerkungen das Verſtändniß für das Bemerkenswerthe einzubüßen, ſehr glücklich ferngehalten. Einen herrlicheren Beweis dafür, daß er eben nicht allein Auszüge und Leſefrüchte, ſondern auch ein Volles und Ganzes zu bringen vermöge, hat er aber nicht bringen können, als durch die jüngſt durch ihn erfolgte Herausgabe des G'anach'ſchen Wurzelwörterbuchs,[1]) von dem bereits das erſte Heft, bis zum Buchſtaben ל reichend, uns vorliegt.

Die Herausgabe dieſes Werkes kann ein für die hebräiſche Sprachforſchung freudiges Ereigniß genannt werden. Aus den Anführungen bei den ſpäteren Grammatikern und Le-

---

Aſai, weil er unentſchieden war, eine Mittelentſcheidung traf, nur ſtößt er ſich an den Ausdruck אלו ואלו אומרים, Dieſe und Jene, und ſchließt daraus, R. Akiba kann nicht ſein Lehrer geweſen ſein. Der babyloniſche Talmud findet es unpaſſend für Ben Aſai, nicht ſelbſtſtändig entſchieden zu haben, und doch finden wir im babyloniſchen Talmud Baba Batra 152 denſelben Schluß, den der jeruſalemiſche macht. Auch dieſe Bemerkung führt zum Schluß, daß die Stelle in Bechorot ein ſehr ſpäter Zuſatz ſei. Außerdem bemerkte ich, daß in Raſchi zu Erubin 29a der Paſſus aus Bechorot eingeſchloſſen iſt. Sollte das ein Zeichen ſein, daß Jemand an der Richtigkeit deſſelben Verdacht geſchöpft hat? Denn Raſchi ſelbſt citirt ihn an den Parallelſtellen.

[1]) The book of Hebrew Roots by Abu'l-Walid Marwân ibn Janâh otherwise called Rabbî Yônâh. Now first edited with an appendix containing extraits from other hebrew-arabic dictionnaries, by Ad. Neubauer. Fasciculus I ר — א Oxfort: Atthellarendon Oress 1873.

ricographen bekannt (vgl. darüber besonders Duke's Nachweisungen in den Beiträgen II, 172—174) erregte dieses Buch von jeher die Neugier der Hebraisten. Aber trotz dieses seines bedeutenden Rufes hatte es das traurige Geschick, mehr bekannt als gekannt zu sein. Bekanntlich bildet es mit dem Kitab-ul Lum' zusammen nach dem Plane des Verfassers das große Werk: das Buch der Untersuchung (s. Munk, **Notice sur Merwan Ibn-Djanah** S. 84). Während nun dieses, also der erste Theil des Ganzen, bereits 1844 durch Ewald untersucht und in den Beiträgen (I, 144—149) durch eine kurze Inhaltsangabe bekannt gemacht wurde, die später 1851 durch Munk wesentlich ergänzt und berichtigt (a. a. O. 110—129) eine bedeutende Erweiterung erfuhr, bis endlich 1856 durch Kirchheim in Frankfurt am Main das Ganze in der hebräischen Uebersetzung Jehuda ibn Tibbon's als ספר התרקמה erschien, blieb der zweite Theil des Gesammtwerkes, unser Wörterbuch, fast völlig unbekannt nnd unbenutzt. Denn die von Gesenius in seinem **Thesaurus** eingestreuten Auszüge aus diesem Werke sind trotz ihrer Reichlichkeit nur spärlich zu nennen und verleiden durch die von Fehlern strotzende Gestalt,[1]) in der sie uns geboten werden, allen Genuß am Original. Sie haben aber auch der Benutzung des Werkes durch Spätere insofern Eintrag gethan, als diese sich durch jene Auszüge der Pflicht, sich weiter damit zu beschäftigen, überhoben glaubten. Daher kommt es, daß wir weder von Ewald, der dies ausdrücklich als Grund angiebt (a. a. O. I, 144), noch von

---

[1]) Eine Vergleichung des bei Neubauer gegebenen Textes mit dem von Gesenius aufgenommenen zeigt, daß in den meisten Fällen die Fehler auf Flüchtigkeiten und Mißverständnissen in der Transscription der in hebräischen Charakteren geschriebenen Handschrift beruhen, die nach Munks Versicherung (a. a. O. 130, Anm.) »un manuscrit très beau et très-lisible« sein soll. Im Artikel אבך lesen wir bei Gesenius ein Citat aus dem Kitâb-ul Ussul (Th. I, 14) אלשמור ואלאשתעא, was keinen Sinn giebt, während es bei Neubauer richtig heißt: אלשמוך ואלאשתעלא. Sehr häufig sind die Mißverständnisse da, wo in der Handschrift ein כ, ך steht, da dieses zwei verschiedene arabische Buchstaben wiedergiebt (h und k, eine Klippe, an der schon Gagnier bei seinem Versuche, das Kitab-ul Luma' in arabische Charaktere umzuschreiben, häufig scheiterte, vgl. Munk (a. a. O. 130 Anm).

Munk eine Untersuchung des „Wurzelbuches" zu verzeichnen haben. Wenn wir diesem Umstande es zuzuschreiben haben sollten, daß wir jetzt gleich das Original und nicht, wie dies bei der Grammatik der Fall ist, zuvor die Uebersetzung erhalten haben, dann brauchen wir ihn durchaus nicht zu bedauern. Im Vatican Nr. 54 liegt die einzige hebräische Uebersetzung des Wörterbuchs, die von den vier sich erhalten hat, die nach einer ausdrücklichen Angabe dieser Handschrift existirt haben sollen (Dukes a. a. O. II, 172, 2). Die Möglichkeit, die Gefahr, eine Uebersetzung vor dem Original zu bekommen und das Erscheinen desselben durch jene verhindert zu sehen, lag also vor. Ich sage: die Gefahr. Denn es ist eine in den Literaturen anderer Völker unerhörte, alle philologische Genauigkeit der Forschung untergrabende Unsitte der jüdischen Literatur gerade, daß sie die Originale in den Bibliotheken vermodern läßt und mit den Uebersetzungen sich abspeist. Einstmals, wo das Wissen noch verbreiteter, die hebräische Sprache der Uebersetzungen also das Mittel zur Verbreitung des alten Schriftthums bildete, war es begreiflich und entschuldbar, wenn man so verfuhr. Heute, wo das Wissen auf engere Kreise sich beschränkt, dafür aber über die Grenzen unseres Stammes hinausgreift, ist die Hintansetzung der Originale vom Uebel und verwerflich. Freuen wir uns also, daß Merwan ibn G'anach's Werk sein Recht widerfahren ist, in der Gestalt, in der der Urheber es niederlegte, der Nachwelt vorgeführt zu werden.

Dem Werke geht eine kurze Einleitung (3--14) voran, die, wie dies bei einem Vorwort zum zweiten Theile eines Buches nur natürlich ist, einen rein sachlichen Charakter trägt. Wir dürfen hier keine Geschichte der hebräischen Lexicographie erwarten, wie sie etwa bis Merwan herab behandelt wurde und sich entwickelt hat. Nichts von alledem! Auch das Buch selbst wird, als Fundgrube geschichtlicher Angaben, interessanter Notizen etwa aufgefaßt, nur eine sehr geringe Ausbeute gewähren. Nicht einmal, was man doch am ehesten erwarten dürfte, über die grammatischen Feldzüge, die Merwan ibn G'anach so vielfach unternehmen mußte, wird durch persönliche Erinnerungen aus jenen Kämpfen man in diesem Werke viel neuen Aufschluß finden. Es gehörte eben mit zu der wissenschaftlichen Reife und Objectivität

dieses Schriftstellers, sein Werk nicht zum Tummelplatz für allerlei Klopffechtereien zu machen. Und selbst da, wo ein Gegner widerlegt wird oder einen Tadel erfährt, hören wir in den meisten Fällen nicht den Namen, und so geht der Geschichtsforscher leer aus. Es gilt auch vom Wörterbuch, was Ewald von seinen Schriften bemerkt (I, 126): „Doch hielt damals noch ein Rest alter Scheu den Schriftsteller ab, seine lebenden Feinde, auch wenn er sie ausführlich genug widerlegte, mit Namen zu bezeichnen, während man gegen seine eignen verdienten Lehrer noch etwas mehr wahre Verehrung hegte als dies in unseren Zeiten oft zu bemerken ist." Die Einleitung will nur für die Benutzung des Lexicons einige Winke geben. Es ist interessant, wahrzunehmen, wie wenig G'anachs Zeitgenossen auf die müheloſe und gewandte Handhabung solch eines Wörterbuchs, wie er eines brachte, eingerichtet waren. Er verweist unausgesetzt auf seine grammatischen Schriften, die er S. 5 vollständig aufzählt,[1]) von deren eingehendem Verständniß der richtige und nützliche Gebrauch seines Wörterbuchs abhänge. Er wiederholt kurz, in welcher Weise jede hebräische Form auf ein durch die Stammbuchstaben פ ע ל mit vorangehenden oder folgenden Bildungsbuchstaben hergestelltes Muster sich zurückführen lasse. Es folgt eine kurze Auseinandersetzung, wie er unter jeden Stamm alle verschiedenen Bedeutungen desselben vereinigen werde (7). Er bespricht dann kurz die Veränderungen, denen bei der Wortbildung die Wurzeln unterliegen und durch die das Verständniß mancher Worte so sehr erschwert werde. Die Hauptwörter bei der Pluralbildung, die Zeitwörter in den verschiedenen Formen und Zeiten erleiden die meisten Veränderungen (8—12). Alle die Verschiedenheiten, unter denen eine Wurzel in ihren verschiedenen Wort- und Biegungsformen auftritt, sollen bei jedem Artikel durch Beispiele nachgewiesen werden. Die Beispiele werden in möglichster Knappheit gegeben werden. Wenn für ein Wort zwei Beispiele ange-

[1]) Nach dieser Aufzählung, die verbunden mit dem Kitab-ul Luma die mit Ibn Esra's Angabe im Eingang zum Mōznaim übereinstimmende Zahl von sieben grammatischen Schriften Ibn-G'anach's giebt, wäre das כתאב אלתשוד „das Buch der Beschämung" = ספר ההכלמה, das allein von allen verloren ist (Munk, 85), die letzte seiner grammatischen Schriften, während Munk (a. a. O. 83) es an zweiter Stelle anführt. Vrgl. Ewald I, 127 Anm. 2.

führt werden, soll man das eine nicht für überflüssig halten, es will vielmehr dann jedes eine neue, besondere Seite, sei es in Form oder Bedeutung, nachweisen (13—14). „Man fordere nicht, sagt er S. 31, daß in der Anführung jedes Begriffs sich alle Worte finden, weil ich sonst die ganze Bibel hätte anführen müssen, ich werde jedoch nur so viel von jedem Begriffe anführen, als mir genug scheint.“ Ueber die äußere Einrichtung des Lexicons sagt er (S. 12): „Wir haben die Reihe dieser Buchstaben streng nach ihrer Aufeinanderfolge in allen Stämmen, die dieser Theil enthält, eingehalten und sie nicht durcheinandergeworfen, wie dies Andere thaten, und ebenso habe ich die Klasse der zweibuchstabigen Geminata vor die der zweibuchstabigen Nichtgeminata gesetzt“ —, weil nemlich die Geminata, wie ein Buchstabe betrachtet werden, darum steht zum Beispiel גג vor גב und sogar vor גאל. Am Schlusse jedes Buchstaben stehen die mit ihm anlautenden Quadri- und Quinquelittera.

G'anach's Wörterbuch selbst hat aber für uns nicht bloß ein historisches, es hat bis auf den heutigen Tag ein wissenschaftliches Interesse. Der Mann war in vieler Beziehung eine phänomenale Erscheinung. In einer Zeit lebend, in der die eingehende Beschäftigung mit der Sprache der heiligen Schriften und ihren Gesetzen mit argwöhnischen Blicken angesehen wurde, wo Bibelforschung, als ein Hinüberschielen nach dem Karäismus verdächtigt und verschrieen, ein sehr wenig lohnendes Geschäft war, wo die erleuchteteren Geister mit den wissenschaftlichen Leistungen der Vorgänger das Ende aller Weisheit gekommen glaubten, und Chajjug' eine Autorität war, an die man ungestraft nicht rühren durfte, sehen wir Ibn-G'anach auftreten, unabhängig und unerschrocken nach allen Seiten hin, mit ahnendem Geiste in heilige Sprache sich vertiefen, die in ihm zu leben, seinem feinen Gefühle ihre geheimsten Bildungsgesetze, das Princip ihres Lebens zu enthüllen schien. Was streng-wissenschaftlichen Geist betrifft, läßt sein Wörterbuch den besten Leistungen der Modernen sich an die Seite setzen, was aber Sprachgefühl und feinen Takt angeht, kann man es ihnen nicht an die Seite setzen, denn man thäte ihm damit keine genügende Ehre. Man wird nunmehr, nach dem es uns vorliegt, fortan darauf den Schablonen-Ethnographen und semiten-scheuen Ariern gegenüber als auf ein Werk

des ſemitiſchen Geiſtes ſich berufen können, in dem Syſtem und Geſchmack verbunden iſt, als auf das Werk eines Mannes, der ein Ohr für die Lautwandlungen und ein Auge für die Begriffsbildungen beſaß, der die Spürkraft für grammatiſche Erſcheinungen mit dem Feingefühl für die Abſtufungen der Bedeutungen in ſich vereinigte. Er bedient ſich im Lexicon folgender Hülfsmittel. Grundlage ſeiner Unterſuchungen iſt das Sprachgut des Hebräiſchen, das ſeinem Bewußtſein in ganzer Fülle gegenwärtig iſt. Mit richtigem Takte, den auch ſchon einige ſeiner Vorgänger beſaßen, zieht er Miſchna und Talmud zur Aufhellung dunkler bibliſcher Ausdrücke herbei. Auch bedient er ſich in ſehr ausgedehntem Maße des Arabiſchen, nicht allein um Wortanalogieen daraus abzuholen, ſondern auch Begriffsanalogieen daraus nachzuweiſen.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Zur Geschichte der Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian.

Nach den Darstellungen, welche diese Geschichte in der jüngeren Zeit gefunden hat, ist wohl eine neue zusammenhängende Bearbeitung zur Zeit noch nicht Bedürfniß. Ich habe mir daher blos die Aufgabe gestellt, in Folgendem den Versuch zu machen, das Bekannte als bekannt voraussetzend und im Anschlusse hauptsächlich an Graetz's Geschichtswerk [1]) (2. Auflage des 4 Bandes) zur Aufklärung einiger bisher dunkler Punkte Beiträge zu sammeln.

Freilich wird die Erforschung solcher Einzelheiten oft fast kleinlich scheinen; allein schon unsere Weisen haben zur Auffindung zerstreuter Brosamen dem kleinen Kerzlein den Vorzug vor der Fackel zuerkannt.

---

[1]) Eine hebräische „Biographie des Tannaiten Rabbi Akiba" von Isaak Gastfreund (Lemberg, 1871) ist ohne alle kritische Sichtung geschrieben. Von demselben Fehler — aber in ungleich geringerem Maaße — scheint nach den mir aus Zeitungen zugänglichen Auszügen auch Hr. Dr. Hamburger in seiner „Realencyklopädie des Talmud" nicht immer ganz frei zu sein. Letztere Arbeit macht aber auch auf Anerkennung als Geschichtswerk keinen Anspruch, und als Magazin der talmud. Literatur ist sie äußerst werthvoll.

I. Der Aufstand gegen Trajan und Quietus.

Von den Führern in diesem Aufstande kennen wir nur Andreias oder Lukuas für Cyrene und Artemion für Cypern. Dazu wird vermuthet, daß Julianus und Pappus in Palästina an der Spitze gestanden sein mögen. Allein „die Einmüthigkeit, womit bei diesem Aufstand die Juden der weit auseinander liegenden Länder verfuhren, setzt einen wohlberechneten Plan und kräftige Führer voraus", und die Schwierigkeit besteht nur darin, den Mann herauszufinden, welcher den Aufstand überall geschürt und nach einem einheitlichen Plan geleitet hat. Um aber Jemand als diesen Leiter des Aufstandes ansehen zu *können*, müssen wir einen Mann aus jener Zeit nachweisen, der bei seinen Zeitgenossen in der Nähe und Ferne in hohem Ansehen gestanden ist, der von Haß gegen die Römer besonders stark erfüllt war und dessen auch kein Hehl gemacht hat, und der endlich in den aufständischen Länderstrichen persönlich Rücksprache genommen und also Reisen gemacht hat. Wer diese Bedingungen alle in sich vereinigt, der *kann* jenen Aufstand geleitet haben; und daß er es *wirklich* gethan habe, das anzunehmen werden wir so lange berechtigt sein, bis entweder das Gegentheil oder die Möglichkeit, daß einem Anderen der Lorbeer gebühren könne, dargethan sein wird.

Es kann aber auch in der That von einem Manne jener Zeit nachgewiesen werden, daß er — und zwar nur er in seinen Tagen — unsere a priori gestellten Bedingungen erfüllt hat: R. Akiba.

Von ihm rühmt R. Dossa b. Hyrkanos, daß „sein Name (Ruhm) von einem Ende der Welt bis zum andern reiche", und mit demselben Ausdruck wird R. Akiba auch von R. Dossa's jüngerem Bruder Jonathan gefeiert, [1]) der doch als Anhänger Scha-

[1]) Jebamoth 16a.

mais ein Gegner des Hilleliten war und mit seinen Gegnern nicht besonders sanft umzugehen pflegte, wenn er die ehrende Bezeichnung seines Bruders als „Erstgeborener des Satans" verdiente. Und solches Lob wurde Akiba schon vor „jenem Tage" gespendet, an dem R. Gamaliel des Patriarchats entsetzt wurde.[1])

Der Römerhaß hatte auf R. Akiba soviel Einfluß, daß er, der sonst unter allen Verhältnissen der strengen und harten Gerechtigkeit das Wort redete,[2]) die Hinterziehung von Zöllen unbedenklich erlaubte.[3]) Mehr aber als seine Halachah steht seine Agadah unter dem Einfluß seines Herzens, und es ist nicht uninteressant, sie unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten.

Wie selbstverständlich schmerzte auch ihn gleich seinen Gefährten auf jener Romfahrt die Größe der „sündhaften Stadt."[4]) Er ist es auch, der die jährliche Nationaltrauer um Jerusalem mit besonderem Nachdruck einschärft: Wer am 9. Ab an seinen Verdienst denke, dem bringe diese Beschäftigung in aller Ewigkeit keinen Segen.[5])

Als er einst nach der Ursache der Erdbeben gefragt wurde, antwortete er: Wenn Gott auf sein Haus und auf die Heiden und ihre Tempel herniederblickt, wie jenes zerstört und in der Hand Unbeschnittener ist, diese aber im Glück und in Ruhe schwelgen, dann so zu sagen ereifert er sich und schreit, und sofort erbeben Himmel und Erde, und nur sein Volk beschützt er.[6])

[1]) Die chronologische Fixirung ist dadurch möglich, daß bis zur Zeit der erwähnten Unterredung R. Dossa gar nicht gewußt hatte, daß sein Genosse Assarjah einen Sohn habe. Und dieser Sohn ward der Nachfolger Gamaliels.

[2]) Ketuboth 81a. Jebamoth 118b. Nedarim 65b. Baba kama 109a. 113a. 118b.

[3]) Baba kama 113a.

[4]) sifre zu deut. 11, 15 und die vielen Parallelstellen.

[5]) Taanith 30b.

[6]) exod. rabb. c. 29. Es scheint sich dies auf das Erdbeben zu beziehen, welches im 11. Jahre Hadrians die 2 den Juden verhaßten Städte

Am liebsten sprach Akiba von dem Druck des Römischen Reiches unter Anwendung des naheliegenden und leicht durchsichtigen Bildes von den Pharaonen: „Was ist dein Geliebter vor jeglichem Geliebten?“ — Dieser Vers des H. L. enthalte eine Frage der Aegypter an Israel. „Wodurch zeichnet sich dein Geliebter aus, daß du den Tod und schmerzhafte Leiden für ihn geduldig erträgst? Ihr seid doch Alle schön und stark und heldenmüthig; warum wollt ihr euch nicht mit uns verschmelzen?“ Israel aber antwortete: O daß ihr ihn nur kenntet! Wir verkünden euch nur einen kleinen Theil seines Lobes, wenn wir ihn rühmen als „hervorragend über Myriaden.“ Da hätten sich auch die Aegypter an den Herrn anschließen wollen: „Wohin ist dein Geliebter gegangen . . . , daß wir ihn mit dir suchen?“ Doch Israel habe stolz erwidert, daß Gott ausschließlich sein Theil sei: „Ich bin meines Geliebten und mein Geliebter ist mein.“ — [1]) Die Aegypter habe Gott, führte er ein andermal aus, mit 50 Plagen im Lande und mit 250 am Meere geschlagen; [2]) für Israel aber seien während der ganzen Wüstenwanderung göttliche Wolken als Hütten gewährt werden. [3]) Und dazu fügte A., um ja richtig verstanden zu werden, hinzu, Gott habe verheißen, bei der demnächstigen Erlösung Israels dasselbe Wunder zu vollbringen.

Gemeinschaftlich mit vielen seiner Zeitgenossen war A. von der größten Zuversicht auf eine nahe bevorstehende Erlösung Israels beseelt; aber doch ist es für ihn bezeichnend, daß bei jener Reise nach Rom Angesichts der feindlichen Riesenstadt sein Auge allein unter der Reise-

---

Cäsarea nnd Emmaus zerstört hatte. Demnach gehörte dieser Ausspruch Akibas einer späteren Zeit an.

[1]) Mechilta zu exod. 15, 2. Man beachte, daß zu Akiba's Zeiten bald Verfolgung des Judenthums mit dem Andrange von Proselyten wechselte und auch beide Gegensätze zu gleicher Zeit sich fanden.

[2]) hagadah schel pesach. midrasch Psalm zu 78, 49.

[3]) Mechilta zu exod. 13, 20 sifra zu Lev. 23, 43. Danach ist sukkah 1b zu berichtigen.

gesellschaft trocken blieb. In ihm war der Gedanke zunächst wachgerufen worden, daß Gott seine Freunde gewiß mit unendlicher Macht ausstatten werde, wenn er selbst seine Feinde so groß werden lasse.[1])

Kein Wunder. Bald darauf und zwar nach der ersten Zeit der milden Regierung Nerva's glaubte selbst der sonst ruhige R. Josua an die nahe bevorstehende Erlösung;[2]) aber er ward durch die Enttäuschung nur noch friedliebender, während Akiba seine Zuversicht sich nicht nehmen ließ. Der hatte nach dasselbe felsenfeste Vertrauen auf eine baldige Erlösung, als er 30 Jahre später nach einem mißlungenen Aufstand und einem mißlungenen Anfang zur Restauration des Tempels schlimme Tage hatte hereinbrechen sehen, und die Weissagungen: „Schakale ergehen sich auf dem Tempelberg, und der Zion wird gepflügt" sich vor seinen Augen buchstäblich erfüllt hatten.[3]) Und wenn er auch den

[1]) sifre zu Deut. 11, 15.

[2]) babl. synhedr. 97b und jer. taanith 1, 1. wird mit geringer Veränderung (לעולם) eine Unterredung R. Josuas mit R. Elieser auf Grund einer alten und glaubwürdigen Boraitha mitgetheilt. R. Elieser verficht seine Behauptung, Israel werde nur erlöst, wenn es Buße thue, mit vielen Sätzen von Propheten. R. Josua aber hält dafür, daß eine bestimmte Zeit der Erlösung von Gott festgesetzt sei, und wenn die Besserung Israels der Erlösung nothwendig vorhergehen müsse, so sorge Gott hiefür dadurch, daß er über sein Volk einen König einsetze, dessen Beschlüsse hart seien wie die Hamans, und dadurch werde Israel zur Rückkehr bewogen. Diese seine Meinung vertritt R. Josua ebenfalls mit Bibelstellen, worunter Jes. 49, 7 und zuletzt Daniel 12, 7 hervorgehoben zu werden verdienen. Auf diesen letzten Schlag hin erklärt sich R. Elieser für besiegt und schweigt.

Erwägen wir nun, daß dergleichen Gespräche meist einen geschichtlichen Hintergrund haben, und erinnern wir uns dann, daß unter Domitian ein ganz nach dem Muster Hamans abgefaßtes Dekret ergangen war, (deut. rabba c. 2: מכאן ועד ל' יום לא ידוי בכל העולם כולו ידוי), das eben durch jene Reise auch des R. Josua war rückgängig gemacht worden, sowie daß mit Nerva's Regierungsantritt „das Zerschlagen der Macht des heiligen Volkes aufgehört" hatte (calumnia fisci Judaici sublata), und daß damals das Exil „eine Zeit" (Vespasion) „und 2 Zeiten" (die Geschwister Titus und Domitian) gedauert hatte: so leuchtet ein, daß die erwähnte Unterredung unter Nerva stattgefunden haben muß und daß namentlich der Vers aus Daniel die Hoffnung R. Josuas ausspricht, auf die 2. Hälfte der Regierungszeit Nerva's habe Gott die Erlösung verheißen.

[3]) midr. threni zu 5, 18. Wir werden auf diese Stelle später noch einmal zurückkommen.

Thatsachen soweit Rechnung trug, daß er jeder Zeit erklärte, die 10 Stämme seien für Israel verloren,[1]) so faßte er dafür Juda's und Benjamin's Befreiung desto schärfer in's Auge. Im Gegensatz zu seinen Collegen, erklärte er die Absicht Jeremia's, der in den Klageliedern Jerusalem nicht eine Wittwe geradezu genannt, sondern nur mit einer solchen verglichen hatte, dahin, daß dadurch angedeutet werden solle, die Ehe der Stadt mit den 2 Stämmen sei und werde nicht vollständig gelöst.[2]) Es kam eben darauf an, nicht durch allzu hochgespannte Hoffnungen die Energie zu lähmen.

Denselben Gesichtspunkt hält Akiba auch in den Aussprüchen fest, wodurch er auf Stärkung des Nationalbewußtseins und des Gemeingeistes einzuwirken strebte. Wenn er auf die natürlichen Rechte aller im Ebenbild Gottes Geschaffenen hinweist, vergißt er nicht hinzuzusetzen, daß Israel Gott noch näher sehe, weil sie Kinder Gottes genannt werden, —[3]) ein Satz, dessen Vertretung er sich auch angelegen sein ließ.[4]) Ganz Israel stamme von Fürsten ab, und jeder Einzelne sei darum auch des besten Platzes würdig,[5]) ohne Unterschied seines Standes. Denn wenn auch von dem Mitwirken der Aeltesten (Angesehensten) das Gelingen vorzugsweise abhänge,[6]) so stehe doch auch die Armuth dem Israeliten so gut wie ein rothes Band dem Kopfe eines weißen Pferdes,[7]) und die Ansprüche des armen Israeliten auf eine unverhältnißmäßig bessere Lebensweise seien vollständig berechtigt: er ist eben ein Sohn Abraham's, Isaak's und Jakob's.[8])

[1]) Sifra zu Lev. 26 38. Damit stimmt auch Midrasch threni zu 1, 1, weshalb abot di R. Nathan c. 36. zu berichtigen ist.
[2]) midrasch threni zu 1, 1.
[3]) abot 3, 14.
[4]) baba batra 10a.
[5]) sabbat 128a.
[6]) lev. rabba c. 11.
[7]) lev. rabba c. 35.
[8]) baba kama 90b.

Um zwischen Gerechten und Ungerechten keine Scheidewand entstehen zu lassen, lehrte Akiba (abermals im Gegensatz zu einem Collegen), daß die Guten wie die Bösen von Gott mit gleicher Gerechtigkeit gerichtet werden,[1]) und um keine Eifersucht zwischen den Bewohnern Jerusalems und der übrigen Ortschaften aufkommen zu lassen, motivirte er die Wahl gerade des Berges Moriah als Tempelstätte damit, daß Benjamin beim Verkaufe Joseph's nicht habe mitwirken können,[2]) gewiß eine zu dem genannten Zweck doppelt passende Anspielung. Ja, Akiba sprach es direkt aus, daß Israel aus Aegypten nur darum erlöst worden sei, weil auch nicht ein Einziger von der gemeinschaftlichen Sache abgefallen sei.[3])

Ob er von seiner Zeit dieselbe Einmüthigkeit rühmen konnte? Schwerlich. Wenigstens klagt er darüber, daß eine Noth nur dann allgemein gefühlt zu werden pflege, wenn der Einzelne dadurch unmittelbar bedrängt werde.[4])

Daneben aber leuchtet aus seiner nüchteren durch den Widerspruch R. Jose's noch auffallenderen Erklärung des altisraelitischen Kriegsgesetzes die Freude hervor darüber, daß von seinem nationalen Unternehmen die Feigen und Furchtsamen sich fernehielten.[5])

Für den Ausspruch, daß man nur in Palästina wahrhaft religiös leben könne, ist die Urheberschaft Akiba's zweifelhaft.[6]) Dagegen wahrscheinlich von ihm herrührend ist jener andere Satz, wonach in Palästina begraben zu sein ebensogut ist wie unter dem Altar zu ruhen; jedoch sei auch Babylon Palästina gleichzustellen, und selbst die übrigen Länder ständen nicht hinter

---

[1]) genes. rabba c. 33.
[2]) genes. rabba c. 99.
[3]) Mechilta zu exod. 12, 1.
[4]) deuter. rabba cap. 2.
[5]) sota 44 a.
[6]) abot di R. Nathan c. 26. — Anonym: tosiphta abod. sarah c. 5 und talm. Ketubot 110b.

Babylon zurück.[1]) Damit wollte A. sagen, daß es in allen Ländern gleich verdienstvoll sei, für eine gute Sache zu kämpfen und zu fallen — und der Aufstand gegen Trajan spielte ja in den verschiedenen Ländern.

Ebenso rührt jener bekannte Satz, daß die Gottheit gleichsam selbst überallhin mit den Israeliten in das Exil gewandert sei und mit ihnen wieder zurückkehren werde, von A. her, und es ist charakteristisch, daß er an die Aufzählnng der bibl. Belegestellen die Aufforderung des HL anreiht: Mit mir vom Libanon, o Braut, mit mir vom Libanon komme![2])

Noch ist endlich als Beweis dafür, wie sehr Akiba die Frage ob gewisse Dinge gelingen werden, beschäftigt haben muß, die Nachricht anzuführen, daß er einst, als er beim Lesen der Tora an das Verbot der Todtenbeschwörung kam, in Thränen ausbrach und sprach: Also kommt selbst der böse Geist dem zu Hilfe, der sich um seinen Bestand bemüht; wie viel mehr wird Gott uns mit Wundern helfen, wenn wir uns seines Schutzes würdig zeigen![3]) Jedenfalls aber ist uns aus dem Gesagten soviel sicher, daß Akiba mit seiner Bedeutung und seiner Gesinnung geeignet war, einen weit über den Erdkreis verzweigten Aufstand gegen Rom zu leiten, und manche seiner Aussprüche sind nur aus diesem Gesichtspunkt leicht verständlich.

Hierzu kommt noch ein wichtiges Moment: die vielen Reisen,[4]) die Akiba gemacht hat. Außer jener Reise nach Rom

---

[1]) Die ganze Behauptung befindet sich abot di R. Nathan c. 26 und wird dort R. Akiba zugeschrieben. Der Satz über Palästina allein wird auch anonym tradirt (tosiphta ab. sarah c. 5), und ein anderes mal wird er sogar dem R. Anan zugeschrieben. (Ketubot 113a.; =ענן=רב עקיבא=ר' ר"ע). Allein die eigentlich sich widersprechenden Glieder erhalten nur in Akibas Mund einen guten Sinn.

[2]) sifre zu num. 10, 35.

[3]) synhedr. 65b.

[4]) sifre zu num. 5, 8. berachot 8b. sabbat 98b. rosch hasch. 26a. jebamot 98a. 121a. 122a. abodah sarah 39a. baba kama 113a. synhedr. 4b. genes. rabba c. 33. kohelet rabba zu 11, 1.

in berühmter Gesellschaft war er vielleicht auf der Insel Cypern (Zephyrium), sicher aber in den syrischen und kleinasiatischen Küstenländern bis nach Phrygien hin; im Innern Kleinasiens finden wir ihn in Galatien und Cappadocien (Cäsarea-Mazaka); gegen Osten war er in Nisibis, in Nahardea, in Gaza oder Gazaka in Medien und selbst noch bis zum caspischen Meere hin. Außerdem besuchte er noch Arabien, worunter jedoch wahrscheinlich nur das von Trajan eroberte und Arabien genannte Gebiet zu verstehen sein dürfte. Und wenn es wahr ist, daß er sogar mit einem arabischen Fürsten eine Unterredung gehabt hat, so haben wir wol nur an jene Araber zu denken, die als parthische Bundesgenossen im Felde standen.

Von diesen Reisen Akiba's ist uns — immer von der Romfahrt abgesehen — nur bei der nach Nahardea ein Zweck angegeben: der Tanait war ein Sendbote des Synhedrins in Angelegenheiten des Kalenderwesens. Ob aber Akiba nicht bei dieser Reise noch nebenbei eine andere Absicht gehabt, und was ihn in den übrigen Fällen auf die Wanderschaft getrieben habe — darüber können wir nur Vermuthungen anstellen. Beachtenswerth ist jedoch, daß namentlich die im Osten und Süden von A. bereisten Länder sich genau mit den Römischen Eroberungen decken, welche Trajan gewonnen und Hadrian wieder aufgegeben hat; die im Norden und Westen aber bereisten Striche sind solche, deren Juden sich ebenfalls an dem Aufstand gegen Trajan erwiesenermaßen betheiligt haben — eine Erscheinung, die gewiß auffällig ist.

Mit wem A. auf diesen Wanderungen hauptsächlich Verkehr hatte, läßt sich muthmaßen. In Nisibis treffen wir ihn bei R. Jehuda ben Bathyra, der dortigen Autorität; aber das Gespräch scheint mehr hagadischer Natur gewesen zu sein. In Gaza oder Gazaka in Medien hielt er einen öffentlichen agadischen Vortrag, in welchem er unter Anderem auch durch Hinweis auf den Untergang der Zeitgenossen Noah's und auf die Leiden Job's zu

Thränen rühren wollte. Ob aber in Cappadocien, wo er so zu sagen einer gelehrten Sitzung präsidirte, mehr die Halachah oder die Agadah gepflegt wurde, ist unbekannt.

Jedenfalls aber wissen wir, daß A. von den verschiedenen Sprachen und Dialecten, deren Gebiete er durchwanderte, einige Kenntniß hatte,[1]) und es ist also wahrscheinlich, daß er mit der nicht gesetzeskundigen Bevölkerung in Berührung gekommen ist. Und dadurch gerade mag er zur Agadah geführt worden sein, in welcher Vortragsweise er am besten Gelegenheit fand, auch seine römerfeindlichen und messianischen Gedanken in weitere Kreise zu verpflanzen.

Nach allem Gesagten wird es also wahrscheinlich, daß die Reisen Akiba's einen römerfeindlichen und rebellischen Zweck gehabt haben — eine Annahme, zu der man denn auch meistens gegriffen hat. Allein man dachte bisher immer an den Aufstand Bar-Kochba's als an Akiba's Werk, ohne zu bedenken, daß *für* diese Annahme nichts spricht, als die Nachricht des Dio Cassius, es seien zu Bar-Kochba die Krieger aus allen Ländern zusammengeströmt, daß *dagegen* aber und für die Verbindung Akiba's mit dem Aufstand gegen Trajan außer den schon angedeuteten Hinweisungen Vieles spricht.

Zunächst die chronologische Fixirung der Reisen, soweit sie noch möglich ist. Die Reise nach Nahardea fällt in die Lebzeit des Patriarchen R. Gamaliel und ist also jedenfalls geraume Zeit vor dem Bar-Kochba-Krieg anzusetzen. Wenn man aber erwägt, daß in Nisibis Akiba mit R. Jehudah ben Bathyra verkehrte, und daß dieser Gesetzeslehrer sein dortiges Lehrhaus schon vor der Zerstörung des Tempels eröffnet hatte,[2]) so wird man diese Reise sicher spätestens in die Regierungszeit Trajans

---

1) Siehe außer den oben angeführten Stellen noch synhedr. 110b.
2) pesachim 3b.

verlegen können. Dazu kommt noch, daß im letzten Jahre Trajans Quietus unter den Juden von Nisibis nach Bewältigung ihres Aufstandes schrecklich gewüthet hatte, und also Akibas Besuch bei R. Jehuda gewiß vor den Aufstand angesetzt werden muß. Bedenkt man nun weiter, mit welcher Schwierigkeit damals solche Reisen verbunden waren, so wird man wohl annehmen müssen, Akiba habe den fernen Osten nur einmal bereist und zwar unter Trajan.

In dieselbe Zeit weist auch die Reise, auf welcher Akiba durch Schiffbruch in Lebensgefahr kam: R. Gamaliel war damals gleichzeitig und auf einem anderen Schiffe [1]) zur See.

Und wenn die Reise Akiba's nach Cappadocien in eine Zeit fällt, wo R. Meïr schon nicht mehr unbedeutend war, so schließt das — abgesehen davon daß die Aechtheit des Zwischensatzes ומעו ר' מאיר angezweifelt werden kann — bei dieses cappadocischen Weisen bekannter Frühreife die Annahme der trajanischen Regierung als Reisezeit Akiba's nicht aus.

Es wäre aber auffällig, wenn diese unter Trajan unternommenen Reisen Akiba's den viel späteren Aufstand Barkochba's hätten vorbereiten sollen, während sie sich mit dem Aufstand gegen Trajan zeitlich ebensoleicht wie räumlich in Verbindung bringen lassen.

Ein weiterer Grund gegen die Verbindung der Reisen Akibas mit dem Bar-Kochba-Krieg ist das Benehmen dieses Gesetzeslehrers gegen diesen Helden. Aus dem Bericht einer durchaus zuverlässigen Quelle [2]) zu schließen, hat Akiba den tapferen Rebellen erst nach dem Ausbruch des Aufstandes zum ersten mal gesehen. Denn wie anders sollte die freudige Ueberraschung

[1]) Diese Reise ist daher mit der ebenfalls mit R. Gamaliel unternommenen Seefahrt nach Brindisium und Rom nicht zu verwechseln; denn auf letzterer befanden sich die Gelehrten in einem und demselben Schiffe. (mischna erub. 4, 1. tos. sukkah 2, jer. sukkah 2, 4. babl. 23a.)

[2]) midrasch-threni zu 2, 2.

des Tannaiten zu verstehen sein, die sich in dem Ausrufe kundgab: „Das ist der Messias-König“? Würde Akiba sich von dem Anblick des Helden so haben hinreißen lassen, wenn er selbst auch nur zur theilweisen Vorbereitung des Krieges mitgewirkt gehabt hätte? Und an der Aufrichtigkeit des Weisen ist doch bei nur einiger Kenntniß seiner sonstigen Rechtlichkeit[1]) nicht zu zweifeln. — Dazu kommt noch die weit wichtigere Thatsache, daß Barkochba's Auftreten, wie es von allen Quellen übereinstimmend geschildert wird, von ureigener Kraft und einer Anschauung zeugt, die gewiß nicht unter der veredelnden Pflege eines Akiba entstanden ist.[2])

Endlich noch ist zu erwähnen, daß die oft wiederholte Erzählung von den 12000 (24000, 48000) Schülern Akiba's, welche in kurzer Zeit gestorben sein sollen, an 3 Stellen[3]), an den Satz des Predigers angeknüpft wird: Am Morgen säe deine Saat und am Abend laß deine Hand nicht rasten; denn du weißt nicht, welches da gelingt. Vorausgesetzt nun, was allgemein angenommen wird, der geschichtliche Kern dieser Sage sei in jenem unglücklichen Feldzug zu suchen, dem Akiba viele Anhänger zugeführt habe, welch letztere aber gefallen wären: so müssen diese Jünger die Saat des Lebensmorgens Akiba's gewesen sein; [4]) denn seine späteren Jünger sind gediehen.

Also weist Alles darauf hin, daß der nothwendig vorauszusetzende einheitliche Plan, wonach bei dem räumlich so weit ver-

---

[1]) jebamoth 118b. ketuboth 84a. nedarim 65b. baba kama 109a. 113a, 118b. aboth di R. Nathan c. 3. Der zuletzt angeführte Ausspruch wird jedoch auch anonym tradirt. (Ketubot 68a.)

[2]) Davon, daß Akiba von den Quellen nur jenes einzige mal mit Barkochba zusammengebracht wird, muß hier abgesehen werden, wie sich weiter ergeben wird.

[3]) jebamoth 62b. genes. rabba c. 61. eccles rabba zu 11, 6.

[4]) Aus der geringen Zahl läßt sich kein Einwand gegen uns begründen. Es ist eben eine Sage, und sie behauptet selbst, nur die Zahl der Kämpfer für Palästina anzugeben.

breiteten Aufstand der Juden gegen Trajan verfahren worden ist, von R. Akiba zum mindesten in Scene gesetzt worden ist.

Der einzige Einwand, der hiegegen erhoben werden kann, ist die Frage, warum Akiba nach Niederschlagung des Aufstandes von den Römern nicht beunruhigt worden ist. Allein dem grausamen Quietus kann er während dessen kurz dauernder Herrschaft leicht entgangen sein. Möglicherweise hat ihm dazu auch jene Sitte, die er von den Medern angenommen hatte, die Berathungen auf freiem Felde und also vor Belauschung besser geschützt abzuhalten,[1]) gute Früchte getragen. Nach dem Sturze des Quietus aber gewährte Hadrian eine Amnestie, wie dies Pappus und Julianus beweisen.

Ueber die Rolle, welche das Synhedrin in diesem Aufstande gespielt hat, läßt sich absolut nichts sagen. Wir wissen freilich[2]), daß in Jamnia vor dem Kriege (welcher? ist nicht gesagt) auf Rechnung eines jüdischen Privatmannes (der Gegensatz sind die Römischen Regierungsmagazine) und unter Benutzung der Zufuhr von Nichtjuden (Samaritanern?) große Vorräthe an Getreide aufgespeichert waren. Nun ist freilich der Krieg, von dem hier die Rede ist, sicher der gegen Trajan; (siehe weiter unten); allein es wird sich uns später ergeben, daß die Magazine zu Jamnia auch noch einige Jahre nach Hadrians Regierungsantritt gestanden haben müssen. Jamnia ist also nicht, wie man in unserer Stelle hat finden wollen, in Folge des Quietuskrieges zerstört worden.[3]) Dr. Neubürger.

---

1) berachot 8b.

2) tosiphta demai c. 1. Die Corruption der Stelle ist leicht zu heilen und kann nur in dem angegebenen Sinne geschehen.

3) Die Worte אוצרה של יבנה שלפני המלחמה sind auch in der That eine gar zu schwache Andeutung für die Zerstörung der Synhedrialstadt in Folge des Krieges.

R. Abraham b. David aus Posquières.

Ein literarhiſtoriſcher Verſuch

von

Dr. H. Groß.

(Fortſetzung.)

Abraham's Aufenthalt in Nimes war nicht von langer Dauer. Er verließ dieſe Stadt und ſchlug in Posquières oder Pousquieres,[1]) einer zwei Meilen von Lünel gelegenen und heut den Namen Vauvert führenden Stadt, ſeinen dauernden Wohnſitz auf. Daſelbſt war um dieſe Zeit eine kleine jüdiſche Gemeinde, welche ungefähr vierzig Mitglieder zählte, aber es herrſchte in ihr ein reges geiſtiges Leben. Es gab daſelbſt mehrere gelehrte Männer, deren Namen uns der Reiſende Benjamin aus Tudela, der dieſen Ort um 1165 beſuchte, aufbewahrt hat. Es waren R. Joſeph b. Menachem, R. Benveniſti, R. Benjamin, R. Abraham und R. Iſaak b. Moſe. Auch Menachem b. Simon,[2]) ein Schüler von Joſeph Kimchi und der Verfaſſer eines geſchätzten Commentars zur Bibel lebte um dieſelbe Zeit daſelbſt. In den Kreis der genannten Männer trat nun Abraham b. David ein. Er war reich und unabhängig, führte aber trotz ſeines Reichthums ein ſtreng genügſames faſt aſketiſches Leben. Wenigſtens predigte er

[1]) v. Vaisette II. 42. 517 und ſonſt v. Menage citirt von Carmoly revue orientale I p. 122. Il n'y a pas plus de cent ans, qu'on l'appelait (nämlich Vauvert) Pasquiers et Ponsquiers. v. Benjamin aus Tudela Anfang. Seine Angabe, daß Posquières zwei Meilen von Lünel und drei Meilen von St. Gilles liege und eine anſehnliche Stadt ſei paßt nur auf das heutige Vauvert. vgl. ferner Carmoly La France israélite p. 120.

[2]) v. Ozar Nechmad I p. 119. Der Catalog der hebräiſchen Handſchriften der Pariſer Nationalbibliothek Nr. 192 verzeichnet deſſen Commentare zu Jeremias und Ezechiel. Der erſtere iſt um 1191 vollendet worden.

die strengste Genügsamkeit und es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß er im Leben von dem Grundsätzen abwich, die er lehrte. Er gab sich ganz den Studien hin, es war aber vor Allem das Studium des Talmuds, das ihn beschäftigte und dem er seine besten Kräfte weihte. Er gründete daselbst ein Lehrhaus, dessen Ruf sich bald verbreitete und zahlreiche Jünger oft aus weiter Ferne heranzog. Er sorgte für seine Schüler in väterlicher Weise, unterhielt die unbemittelten derselben auf seine eigene Kosten und nahm sie selbst in sein Haus auf.[1]) Er betrachtete es eben als seine höchste Lebensaufgabe, sich in das Studium des Gesetzes zu vertiefen und dessen Kenntniß zu verbreiten. In diesem edlen Streben floß sein Leben ruhig hin, als plötzlich eine Gewaltthat in sein friedliches Wirken störend eingriff und ihm die manigfachsten Widerwärtigkeiten bereitete, über die er bitter klagte. Im Jahre 1172 ließ ihn nämlich Elzéar, der Herr (**seigneur**) von Posquières, aus uns unbekannten Gründen, wahrscheinlich aber nur, um von ihm Geld zu erpressen, in den Kerker werfen.[2]) Der Haft entlassen, begab sich Abraham wahrscheinlich nach Carcassonne, um sich bei dem judenfreundlichen Vicegrafen, Roger II, welcher Lehnsherr von Posquières war, über die ihm widerfahrene Unbill zu beschweren. Die Beschwerde war nicht ohne Erfolg, denn ein Jahr darauf wurde Elzéar vor seinen Lehnsherrn nach Carcassonne geladen, um sich wegen der an Abraham b. David begangenen Willkühr zu rechtfertigen.[3]) Letzterer kehrte darauf nach Posquières zurück und nahm seine frühere Lehrthätigkeit wieder auf. Sein Ruhm wuchs immer mehr, er ward allgemein verehrt und in der Provence als die höchste talmudische Autorität anerkannt.[4]) Als er starb, wurde er von Ahroni-

[1]) Benjamin aus Tudela a. a. O.

[2]) v. שבט יהודה Ende. vgl. Graetz Geschichte Th. 6 p. 397. Darauf beziehen sich wahrscheinlich die Worte des Rabed Temim Deim Nr. 238 הציקוני חלאות ועלילות הזמן.

[3]) Nur so läßt sich die Stelle in שבט יהודה erklären בשנת קל"ג נתפש השר והוגלה לקרקשונא לפני הרב.

[4]) v. Temim Deim Nr. 113 נהג בכל פרובינצא על פיו.

den zur Erde bestattet,[1]) weil vor einer solchen Geistesgröße die Weihe des Priesterthums zurücktritt.

Abraham b. David hat zahlreiche Jünger herangebildet, von denen mehrere sich in der Geschichte der jüdischen Literatur einen ehrenvollen Platz errungen haben. Namentlich sind uns nur folgende bekannt.

a) R. Isaak Hakohen,[2]), wohl der erste, der einen umfassenden Commentar zum jerusalemischen Talmud verfaßt hat, nahm gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in Narbonne eine sehr geachtete Stellung ein.

b) Abraham b. Natan aus Lünel, aus einer sehr edlen Familie stammend[3]), der um 1204—5 in Toledo[4]), wo er in großem Ansehen stand, unter dem Titel ספר המנהיג ein geschätztes Werk über die rituellen Gebräuche verfaßte, war Abraham's b. David Schüler,[5]) hatte aber auch die Lehrhäuser von Jedidja[6]) in Melun, Isaak b. Samuel[7]) und Joseph b. Simon[8]) in Dampierre besucht.

c) Einer seiner ältesten und bedeutendsten Schüler war R. Meir b. Isaak[9]) aus Carcassonne, später in Trin-

---

[1]) שכט יהודה a. a. O.

[2]) Meiri Einleitung zu בית הבחירה. vgl. Monatsschrift 1869 p. 534. Vor Isaak Hakohen ist keiner bekannt, der einen ausführlichen Commentar zum jerusalemischen Talmud verfaßt hätte. Man hat nur einzelne Stellen desselben erläutert.

[3]) Er nennt folgende Verwandte a) R. Abigdor b. Natan aus Avignon p. 31. b) Isaak b. Abba Mari aus Marseille p. 106. c) den „Fürsten" R. Jehuda b. Jacob b. Anatoli.

[4]) v. Einleitung zum Manbig und das. p. 108.

[5]) das. p. 73.

[6]) das. p. 79. Derselbe, der in einem in der bekannten Münchener Talmudhandschrift enthaltenen Stammbaume רבינו ידידיה מטלאון genannt wird. Vgl. המזכיר VI, p. 40.

[7]) das. p. 9 vgl. 89. רבינו הקדוש מדמדירש הראה לנו.

[8]) das. p. 39 derselbe ist sonst nirgends genannt.

[9]) Meiri a. a. O. v. Schaare Zion מטרנקטאלש מאיר ר׳ הרב

quetailel, der seinem Lehrer nachahmend in seinem Werke ספר העור Alfaßi gegen die Angriffe von Serachja Gerundi in Schutz nahm. R. Meir war auch ein Jünger von Abraham Ibn Esra und Maimuni, der seiner rühmend gedenkt, persönlich bekannt.[1]) In seiner Familie war die Wissenschaft gewissermaßen erblich, und es stammten von ihm mehrere hervorragende Gelehrte ab.[2])

d) R. Jonathan b. David Hakohen aus Lünel (um 1211 noch am Leben), einer der angesehendsten provençalischen Gelehrten, der einen geschätzten Commentar zu Alfaßi's Halachot schrieb und ein enthusiastischer Verehrer Maimunis war, wird von Abraham, [3]) dem Sohne Maimunis, als ein Jünger von Abraham b. David bezeichnet.

Jonathan war nicht gerade des Letztern Schüler, er hatte vielmehr mit demselben die Lehrhäuser von Narbonne und Lünel gemeinsam besucht, aber er stand mit ihm, dem ältern Gelehrten stets in der innigsten gelehrten Verbindung und beruft sich öfter auf dessen Aussprüche.[4])

e) Zu Abrahams Jüngern kann auch R. Ascher[5]), der

חבר חבורים נאים. Estori Parchi citirt ihn öfter in Kaftor wa-pherach. Ihm wird unter anderen auch ein Werk Ha-mukza zugeschrieben. v. Schem ha-Gedolim s. v. סִ' העזר.

[1]) Maimuni Sendschreiben an Samuel Ibn Tibbon.

[2]) Er ist der Vater von R. Natan, dessen Schrift שערי התפיסה von seinem Schüler Samuel ha-Sardi in ספר התרומות citirt wird, (v. das. Pforte LI Th. 4, § 9. Das. L II Th. 4 § 1. IV Th. 67 § 2) und der Großvater von Mose Parchi, dem Vater des Estori Parchi v. Edelmann Einleitung zum Kaftor wa-pherach.

[3]) v. dessen unter dem Titel ברכת אברהם edirten Responsen p. 60.

[4]) v. Kol.Bo Nr. 101. Die Stelle in שבולי לקט Nr. 2 כתב ראב"ד שמעתי מפי ר' הכהן ist corrumpirt. Für ראב"ד ist רב אב"ד und für ר' הכהן ist רי' הכהן, abgekürzt v. ר' יעקב הכהן, zu lesen. v. Monatsschrift 1868 p. 291. Die Stelle von שבולי לקט ist einem Rechtsgutachten des Abraham Abbet din entlehnt.

[5]) v. Orchot Chajim II ms. cod. Günzb. p. 72 vgl. Kol-Bo Nr. 89 כך שמעתי מרבי הראב"ד זיל.

talmudisch gelehrteste der fünf Söhne von R. Meschullam aus Lünel, der Verfasser eines talmudischen Werkes ספר התערוכות [1]) gezählt werden.

Gutachten des Rabed,

III.

Die schriftstellerische Thätigkeit von Abraham b. David beschränkte sich auf den Talmud. Obwohl in einem Lande geboren, dessen Gelehrte sich durch die Vielseitigkeit ihres Wissens auszeichneten, im Lüneler Gelehrtenkreise herangebildet, in dem alle Zweige der jüdischen Wissenschaft die eifrigste Pflege fanden, und mit Jehuda Ibn Tibbon, dem Hauptträger der jüdisch-arabischen Cultur in der Provence, innig befreundet, hatte Abraham b. David doch nur Sinn und Interesse für den Talmud und was unmittelbar mit demselben zusammenhängt. Um die anderen Wissenszweige bekümmerte er sich fast gar nicht und er gesteht selbst, daß sie ihm ganz fremd seien.[1]) Auf dem Gebiete des Talmuds aber war er ganz heimisch. Hier kannte er jeden Weg und Steg, hier blieb ihm kein Winkel verborgen.

Der ganze halachische Stoff, der im Talmud so weitläufig aufgeschichtet ist, war seinem Geiste gegenwärtig wie ein einziger Punkt. Mit der umfassendsten Gelehrsamkeit vereinigte sich ein durchdringender Verstand, der das Einzelne wie das Ganze in gleicher Weise überblickt.

Er behandnlte den talmudischen Stoff mit einer seltenen Meisterschaft, wie der Künstler den spröden Marmor oder das harte Erz, denen er Form und Gestalt verleiht.

Seine schriftstellerische Thätigkeit war eine vierfache, indem

[1]) v. Monatsschrift 1869 p. 535.
[2]) Temim Deim Nr. 238. Hassagot zu Maimuni קרוש החדש ה' c. 7.

er das Einzelne erläuterte, das Zerstreute zu einem Ganzen zusammenfügte, aus dem Bekannten das Unbekannte für die religiöse Praxis deducirte und die Meinungen der Gesetzeslehrer prüfte. Daraus gingen die vier Arten seiner Schriften hervor, Rechtsgutachten, Commentare, codificatorische Arbeiten und die Kritik. Wir wollen diese Schriften der Reihe nach besprechen und beginnen mit den erstgenannten.

Abraham b. David galt in der Provence als eine der höchsten talmudischen Autoritäten und nach dem Tode seiner großen Lehrer gewissermaßen als die letzte Instanz in religiösen Dingen.[1]) Man wandte sich daher von allen Seiten mit rituellen Anfragen an ihn. In den Bescheiden, die er darauf ertheilte, tritt uns das ganze Gewicht seiner Autorität und Selbstständigkeit entgegen, da es sich in denselben nicht um Bekanntes handelte, sondern darum, aus den alten gegebenen Gesetzen für die mannigfachen neuen Gestaltungen der Zeit gültige Normen abzuleiten. In den Rechtsgutachten offenbart sich die schöpferische Kraft der lebensvollen Entwickelung des im Talmud niedergelegten halachischen Stoffes.

Die wesentlichen Vorzüge der Rechtsgutachten[2]) des Abra-

---

[1]) Man nannte ihn יחיד כרבנים v. Meiri a. a. O.

[2]) Wir sind folgende Rechtsgutachten des Rabed bekannt. Temim Deim Nr. 1 — 65. 77. 83 — 84. 113. Das. Nr. 206 דין זה בא לפני גדול שבריינים. Darunter ist der Rabed gemeint v. Sefer haterumot XIV 1, 12. Von mehreren Gutachten daselbst läßt sich nicht bestimmt angeben, ob sie dem Rabed oder seinem Schwiegervater gehören. So wird das. Nr. 202 Abraham Ab bet din, im Orchot Chajim II, ms. dagegen dem Rabed zugeschrieben.

Sefer haterumot. Pforte II. Theil 6. § 11, 13. das. VI. 1, 5 VII 2, 23—24. 29. IX, 1, 3. XII. 1, 5. XIV. 1, 11—12. 2, 4. 6, 2. XXV. 1, 3. XXIIX, 1, 3. XXXI. 1, 5. XLII. 4, 3. 5, 4. 6, 2. IL. 5, 3. 12, 3. 15, 1. LI, 2, 2—3. 6, 3, 6, 9, 7, 1. LIX, 2, 2. LXI. 2, 2. LXIII. 1, 3 LXIV 2, 4. Auch in dem genannten Werke ist die Autorschaft vieler Gutachten zweifelhaft.

ham b. David sind eine wohlberechnete Knappheit der Darstellung, die sich vom Gegenstande nicht in der Weise der Rechtsgutachten der späteren Jahrhunderte, entfernt, sondern immer bei der Sache bleibt, Klarheit der Motivirung, logische Schärfe, welche etwas von der Strenge einer mathematischen Beweisführung hat und vor Allem Selbstständigkeit, der die Wahrheit mehr gilt als die Autorität. „Ich gehe, sagt er selbst, in der Erforschung der Wahrheit nur den Weg, den mir die Vernunft vorzeichnet.“[1]) Diese Selbstständigkeit nahm er jedoch nur für sich selbst in Anspruch, Andern aber sich gegenüber räumte er sie nicht ein, sondern pochte auf seine Autorität und verlangte unbedingte Unterwerfung unter seine Aussprüche. So kanzelte er einst die Gelehrten von Beziers ?[2]) zu denen namhafte Männer gehörten, derb ab, weil sie sich gegen einen seiner Bescheide Einwendungen erlaubt und ihm widersprochen hatten. Er warf ihnen daher Eigensinn und Selbstüberhebung vor, während sie doch nur die Wahrheit suchten. Als er aber einmal in derselben Weise seinen ehemaligen Schüler Meir b. Isaak abfertigte, trat dieser in einem Briefe gegen eine solche Schmälerung der Freiheit der gei-

---

Jerucham. ed. Const. Toldot. p. 8a. 30b Schittah zu Batra p. 18b. Abudirham ed. Ven p. 81. תורת הבית ed. Wien p. 29b, Orchot Chajim I p. 4b. 18b. 34b. 37b. 40a. 56a. 71b. 79b. daſ. II ms. cod. Günzb. v. 61a. 89a. 92b. 119b. 120b. 142b. 146a. 164a. 140b. תשובות הגאונים ed. Coronel. p. 25 שבלי הלקט ed. Ven, p. 3a. מעשה הקריש לא נמצא בידינו daſ. p. 5a. 8a. v. דבר מבודד מן הראשונים zu Sanhedrin c. 3. mehrere Gutachten. daſ. zu Schebuot c. 7. De Rossi Catalog cod. 159 über חדלין, scheint ein Responsum des Abraham b. Isaak an Abraham b. David zu sein. Ganze Gutachten — Sammlungen des Letzteren sind angeführt Kaftor wa-pherach p. 23. תשובות מיחסות לרא״בד, vgl. R. G. A. des רשב״ש Nr. 25.

Man vergleiche z. B. das Gutachten Orchot Chajim I p. 56 a auch im ר״ן zu Joma c. 1. חולה שיש בו סכנה בשבת mit dem weitläufigen Gutachten über denselben Gegenstand bei Simon Duran R. G. A. III Nr. 37 und sonst. Bei dem Rabed ist in wenigen Worten der Gegenstand erschöpfend dargelegt.

[1]) Temim Deim Nr. 50.

[2]) daſ. Nr. 113.

stigen Forschung und überdies gegen die Rücksichtslosigkeit, mit der er seine Person behandelte, mit voller Entschiedenheit in die Schranken.[1])

Abraham b. David führte eine sehr ausgedehnte Correspondenz. Seine Correspondenten waren sein Schwiegervater, Abraham b. Isaak[2]), Aaron b. Meschullam[3]) aus Lünel, der später einer der eifrigsten Vertheidiger Maimunis war, der bereits genannte Meir b. Isaak und Mose b. Jehuda[4]) ein hochangesehener Gelehrter aus Beziers, der ein Schwager von R. Meschullam aus Lünel und der Vater von Meschullam, dem Verfasser des talmudischen Werkes ספר השלמה war An Jehuda b. Abraham[5]) und Schelemja[6]), wahrscheinlich b. Mardochai aus Montpellier, schrieb er im Tone inniger Freundschaft. Mit Abraham b. Mose[7]), einem sonst unbekannten Gelehrten, und Natan b. Meir[8]) aus Trinque-

[1]) Meiri a. a. O.

[2]) Mehrere im Temim Deim enthaltene Gutachten desselben sind wohl an den Rabed gerichtet.

[3]) Temim Deim Nr. 9 v. dessen polemisches Sendschreiben an Meir Abulafia abgedruckt in Taam sekenim p. 65. Er war der Lehrer von Samuel Ibn Tibbon im jüdischen Kalenderwesen. v. Steinschneider zu dem von ihm edirten Ermahnungsschreiben des Jehuda Ibn Tibbon an seinen Sohn Samuel p. VII.

[4]) Temim Deim Nr. 7 v. über ihn Monatsschrift 1869 p. 536. Seine Rechtsgutachten sind oft angeführt, so im Sefer ha-terumot LI. 4 2. שלמי נבודים zu Schebuot c. 7.

[5]) Temim Deim Nr. 11.

[6]) das. Nr. 8. Der daselbst vorkommende Name שלחיה ist in שלמיה zu emendiren, vgl. Juchasin ed. Filipowski p. 217 additamenta zu Schem ha-gedolim Anfang. Benjamin aus Tudela, Anfang, rechnet einen Schelemja b. Mardochai zu den größten Gelehrten von Montpellier.

[7]) Orchot Chajim II ms. p. 61. כך מקלעי תדי יומי כריש ירחא מנינן לענין כתובה מיום ראשון מחדש הנכנס ואע"ג דלגבי מועדות מנינן מיום שני ושמעתי סמך לדבר מפי ר' אברהם בר' משה וכו'.

[8]) שלמי נבודים zu Aboda sara השוכר Ende. R. Natan b. Meir war der Lehrer Nachmanis, v. Schem ha-Gedolim s. v. Daraus erklärt es sich, warum Nachmani, der 1195 geboren war, sich als Schüler des Rabed bezeichnet. v. ספר הזכות. Er war eben der Schüler eines Schülers vom Rabed.

taille, der wahrscheinlich auch sein Schüler war, stand er in gelehrter Verbindung. Mit großer Verehrung spricht er von Joseph Ibn Plat,[1]) einem der namhaftesten provençalischen Talmudisten, an den er sich brieflich und mündlich öfter mit gelehrten Anfragen wandte. Eine dieser Anfragen[2]) richtete er gleichzeitig an Isaak b. Abba Mari, den Verfasser des talmudischen Werkes Ittur in Marseille, der ein Verwandter seines Schwiegervaters war.[3]) In den Rechtsgutachten geht Abraham b. David zumeist auf die erste talmudische Quelle zurück. Auf die gaonäischen Gutachten beruft er sich öfter,[4])

[1]) Temim Deim Nr. 7 מדי הרב יוסף בי פלאת נעורתי das. Nr. 23 תשובות השבנו על החכם אבן פלאת das. Nr. 40 ist בילאת zu emendiren in פלאת. Auch Serachja Gerundi und Ascher b. Meschullam standen mit ihm brieflich und persönlich in gelehrter Verbindung, v. ספר התרומות XXIX 8. 2. חד׳ ודחיה שאל על זה כמה דברים מאת הרב ר׳ יוסף אבן פלאט Kol-Bo Nr. 8. אבן פלט. Aus כתב הרב ר׳ אשר ז״ל שמעתי מפי ר׳ יוסי den angeführten Stellen geht hervor, daß Joseph Ibn Plat in der Provence lebte. Die Schreibung seines Namens Ibn weist auf seine spanische Abstammung hin. Er ist wohl zu unterscheiden von den gleichnamigen Gelehrten, der um 1170 Vorsteher eines Lehrhauses in Damaskus war und von dort aus mit Maimuni correspondirte. v. Benjamin aus Tudela und Peer ha-dor Nr. 16. Graetz (Geschichte B. VI p. 287) identificirt mit Unrecht beide genannte Personen. Die talmudischen Schriften von Joseph Ibn Plat — nicht Pilat wie Graetz schreibt — werden öfter in Orchot Chajim, Sefer ha-terumot und Jerucham angeführt. Seine Abhandlungen über Benedictionen erwähnen שו״ת רמה Anhang zu תולדות אדם p. 58 b.

[2]) Orchot Chajim I p. 41b. Dasselbe Gutachten im Abudirham Anf. irrthümlich Abraham b. Isaak zugeschrieben. vgl. Auerbach Einleitung zum Eschkol. Die im Abudirham citirte Anfrage des Rabed findet sich wörtlich sammt einer Antwort im Ittur ed. Lemberg II p. 34 נשאלתי מאת הרב החסיד הצניע למסור לו מפתח על המצות שכתב. Darnach ist die Stelle Temim Deim Nr. 179 שאלתי in נשאלתי zu emendiren. Der Respondent ist Isaak b. Abba Mari. Der Rabed wird auch sonst Chassid genannt. v. Orchot Chajim II p. 102 הראב״ד שהיה אחד מחסידי העולם.

[3]) v. Ittur I p. 36a vgl. Sefer ha terumot XIV 5, 1. Der das. genannte ראב״ד ist, wie aus dem Gutachten selbst hervorgeht, Abraham Abkel din. Derselbe wird überdies im Ittur a. a. O. als verstorben angeführt, während doch der Ittur um 1179—80 verfaßt wurde, der Rabed aber erst um 1198 starb.

[4]) v. Baale ha-nefesch ed. Berlin p. 5a. Kaftor wa pherach p. 23.

doch hält er deren Text nicht für genügend verläßlich, weil diese Gutachten durch viele Hände gingen und daher sehr corrumpirt wurden. [1])

Die Söhne des Herodes.

Eine biographische Skizze.

Von

Dr. M. Brann.

(Fortsetzung.)

So war denn der einzige Herzenswunsch der Herodias erfüllt. Allerdings mögen manche Erwartungen, die sie an diese Verbindung geknüpft hatte, vielleicht unerfüllt geblieben sein: jedenfalls hatte das ehrgeizige Weib das heißersehnte Ziel ihres ganzen Strebens ohne jede Verletzung des Gesetzes und der Sitte durch die einfachsten Combinationen glücklich erreicht. Und wie es mit Recht scheint, hätte sich Herodias mit diesem leichten Triumph, da menschlicher Berechnung nach ein größerer für sie nicht zu erhoffen war, durchaus begnügt, wenn nicht ein zufälliges Ereigniß von Neuem die schlummernde gefährliche Leidenschaft in ihr wach gerufen, ihr den Frieden der Seele geraubt und sie auf den Pfad des Lasters und der Unsittlichkeit getrieben hätte. Als nämlich Antipas aus einer uns nicht überlieferten Veranlassung [2]) eine Reise nach Rom machte, kehrte er bei seinem

---

[1]) Tomim Deim Nr. 62. הסודרים שבשוהו כאשר הם משבשים כמה אין das. Nr. 245 העתקות או הגיע לידי מי שאיני כקי והוסיף עליו מרעתו das. Nr. 61 התשובות מגיעות צריך אדם שידקדק אחד התשובות כי רוכן אלינו מדוקדקות משובשות.

[2]) Die von Hausrath combinirte Veranlassung haben wir bereits oben

Halbbruder Herodes, vielleicht wie Keim [1]) nicht mit Unrecht vermuthet, in Asdod ein. [2]) Mit aller Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit von seinen Verwandten aufgenommen, vergalt er

---

(S. 316 folgg.) besprochen. Keim meint, er habe die Absicht gehabt, sich in Rom die Erbschaft des gerade verstorbenen Philipp (34. n. Chr.) zu sichern, und geht dabei von der Voraussetzung aus, daß alle Ant. XVIII, 5, 1 und 2 erzählten Thatsachen in dieselbe Zeit fallen. Allein diese Voraussetzung ist, wie wir sofort sehen werden, keineswegs begründet. Ferner ist auch schon das beharrliche Schweigen des Josephus, des einzigen Quellenschriftstellers, der uns hier Auskunft geben könnte und müßte, ein vollgültiger Beweis gegen Keims Hypothese. Josephus giebt nirgends, weder bei der Verbannung des Archelaus (oben S. 311) noch beim Tode der Salome, noch auch beim Tode des Philipp auch nur eine Andeutung davon, daß Antipas sich um die Erlangung eines Theiles der Hinterlassenschaft bemüht habe. Und abgesehen davon, daß K. natürlich selber zugeben muß, daß alle diese dem Antipas zugeschriebenen Vergrößerungsgelüste erfolglos geblieben sind, läßt sich gar nicht einsehen, aus welchen Gründen Josephus überall jene Versuche der Erbschleicherei sollte verschwiegen haben. — Daß Antipas wie Volkmar (a. a. O. S. 355) behauptet, die Reise unternommen habe, um dem allgemeinen Schrei des Unwillens wegen der Gefangensetzung und Hinrichtung des Täufers zu entgehen, widerspricht direct der Darstellung des Josephus, aus der mit aller Bestimmtheit hervorgeht, daß die Ehe mit Herodias vor der Hinrichtung des Täufers stattgefunden hat. — Wieselers Hypothese endlich ist bereits von Keim (a. a. O. I, S. 625) richtig beurtheilt worden, vgl. auch Theol. Stud. und Krit., Jahrg. 44, S. 164. 168. — Um zusammenzufassen: die allgemeinen Ausdrücke des Josephus über die Veranlassung der Romfahrt können keinen Anhaltspunkt für die Chronologie abgeben, und alle Aufstellungen über dieselbe müssen leere Vermuthungen bleiben.

1) B.-L. III, S. 47.

2) Diese Stadt mag der Herodias aus der Erbschaft ihrer Großmutter Salome (vgl. Ant. XVII, 6, 6; 8, 1; 11, 5. B. II, 6, 3; 9, 1) zugefallen sein, und dorthin führte von Antipas' peräischer Residenz Livias aus der geradeste Weg zum Meere. — Diese Einkehr hat nicht in Rom stattgefunden, wie Volkmar (das.) fälschlich behauptet. Das beweist zur Evidenz die Angabe des Josephus (XVIII, 5, 1): „*καὶ ὁ μὲν εἰς τὴν Ῥώμην ἔπλει ταῦτα συνθέμενος.*“ Dieser Satz ist ganz unverständlich, wenn man annimmt, daß die Verabredung in Rom getroffen worden sei. Volkmar muß ihn ganz übersehen haben, da er desselben auch S. 658 ff., woselbst er die geschichtliche Urkunde über den Tod des Täufers wörtlich übersetzt, keine Erwähnung thut.

schlecht die ihm erwiesene Gastfreundschaft. Mit herodianischer Sinnlichkeit entbrannte der Tetrarch in unreiner Leidenschaft zu der Gattin seines Bruders. Ja der Vermessene wagte es den Wunsch verlauten zu lassen, Herodias möge den Bruder, den unbedeutenden Privatmann, im Stiche lassen und mit ihm eine neue, glänzendere und glücklichere Ehe eingehen. Der eine Funke entfesselte im Nu wieder die schwer niedergekämpften Leidenschaften, und das unglückselige Weib vermochte nicht den sündhaften Verlockungen des Schwagers zu widerstehen. Mit leichter Mühe gab sie sich gefangen, und sofort war Antipas den Wünschen des ehrgeizigen Weibes sklavisch ergeben. Wenn sie die Schandthat beging, so sollte sie nur zum höchsten Zweck, zur Alleinherrschaft, begangen sein, und keine Nebenbuhlerin durfte geduldet werden. Deshalb verlangte sie als Gegenleistung, daß die Favoritin, die Tochter des Araberhäuptlings, entlassen und ihrem Vater zurückgeschickt werde. Herodes, von blinder Leidenschaft befangen, gab diesen verfänglichen Punkt nach, ohne zu bedenken, daß er dadurch selber seinem Throne eine Hauptstütze raube, ohne zu überlegen, daß er sich den mächtigen und gefährlichen Nachbar zum persönlichen Feinde mache. So wurde denn die Uebereinkunft getroffen, daß er bei seiner Rückkehr von Rom wieder im Hause des Bruders vorsprechen und bei dieser Gelegenheit das Weib entführen und die Schandthat vollenden sollte.[1]) Und in der That wurde ganz dieser Verabredung gemäß verfahren. Das Bubenstück gelang vollständig, und wenn man so sagen darf, mehr als glücklich. Denn Antipas wurde sogar der unangenehmen Nothwendigkeit, seine erste Gemahlin gewaltsam vertreiben zu müssen,

---

[1]) Josephus sagt: „*καὶ δεξαμένης συνθῆκαι γίγνονται μετοικισασθαι πρὸς αὐτὸν, ὁπότε ἀπὸ Ῥώμης παραγένοιτο*, d. h. sie sollte zu ihm übersiedeln, wenn er, von Rom zurückkehrend, wieder bei ihr eingekehrt sein würde." Volkmar (S. 658) übersetzt ganz falsch: „Und da sie darauf einging, wurde verabredet, sie sollte zu ihm übersiedeln, wenn er von Rom abgereist sei."

überhoben. Die Tochter des Aretas hatte nämlich, als Antipas, nach Abwickelung seiner Geschäfte in Rom, zurückgekehrt war, von seinen Plänen Nachricht erhalten und bat ihn, ehe er noch ihre Mitwissenschaft erfahren hatte, um die Erlaubniß, nach Machärus, einem Castell, welches an der Grenze der Reiche ihres Gatten und ihres Vaters lag und damals ihrem Vater gehörte, reisen zu dürfen.[1]) Ohne daß Herodes von ihren Absichten etwas ahnte, ließ er sie dorthin geleiten, wo bereits von ihrer Seite Veranstaltungen getroffen waren, durch welche sie glücklich an den Hof des Vaters gelangte. Wie sich denken läßt, war Aretas über die unwürdige Behandlung, die sein verworfener Schwiegersohn seiner Tochter zugedacht hatte, aufs Tiefste erbittert, und noch nach vielen Jahren trug diese Erbitterung viel dazu bei, daß er gewisse Grenzstreitigkeiten, die vorgefallen waren, als eine Veranlassung zum Kriege betrachtete.[2])

---

[1]) „*τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ.*“ Diesem *τότε* des Josephus gegenüber, ist die apodictische Behauptung Volkmars (S. 357.) „daß Antipas seit der Verheirathung mit Herodias nie mehr und in keiner Weise über Machärus habe disponiren können“, hinfällig. Auch was er bemerkt, daß Josephus die etwaige Zurückeroberung dieser stärksten Feste sicherlich hätte erwähnen müssen, verliert viel an Gewicht, wenn man bedenkt, daß zur Zeit des letzten Aufstandes, wie Keim (L. J. v. Naz. II, 515 und III 490) richtig hervorhebt, die Feste sich in den Händen der Römer befand, ohne daß von einer Grenzveränderung vorher die Rede gewesen ist. Daß sie nicht uneinnehmbar war, beweist der Umstand, daß sie von den Römern an die aufständischen Juden, und von diesen endlich wieder an die Römer (73. n. Chr.) verloren ging.

[2]) „*ὁ δὲ* (scil. *Ἀρέτας*) *ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλάτιδι . . . εἰς πόλεμον καθίστανται.* Aretas konnte diese Affaire wohl als eine Ursache der Feindschaft (*ἀρχὴ ἔχθρας*), keineswegs aber als einen directen Anlaß zum Kriege betrachten. Denn daß sich Antipas neben seiner Tochter noch eine Frau genommen, — und das allein lag hier vor — wer konnte ihm das wehren? Oder sollte man etwa annehmen, Aretas habe ihm deswegen den Krieg erklärt, weil er dem Bruder das Weib geraubt, und weil es in den Augen des Araber-Königs ein Verbrechen war, daß sein Schwiegersohn in einer nach dem mosaischen Gesetze blutschänderischen Ehe lebte? Wenn nur diese Interessen maßgebend gewesen wä-

Den Zeitpunkt, auf den dieser Ehescandal fällt, können wir, wie bereits oben (S. 352) beiläufig bemerkt, nicht genau ermitteln. Nur durch ein anderes Ereigniß läßt sich mit Sicherheit ein Zeitpunkt bestimmen, in welchem spätestens die Ehe bestanden haben muß. Und dieses Ereigniß gehört dem Leben des Bruders der Herodias, des nachmaligen Königs Agrippa's I, an. Josephus hat den Abenteuern, die Agrippa vor seiner Thronbesteigung erlebt hat, ein ganzes Kapitel gewidmet [1]) und berichtet wie folgt:

In Rom erzogen, führte Agrippa daselbst, so lange seine bei Hofe hochangesehene Mutter Berenice lebte, ein ordentliches und regelmäßiges Leben. Nach ihrem Tode aber verschwendete er nicht nur sein Vermögen durch die maaßlosesten Ausschweifungen,

---

ren, hätte sich Aretas nimmer zu einem solchen Rachekriege verständigt. Oder hatte er in der That das Recht für den seiner Tochter widerfahrenen Schimpf Genugthuung zu fordern? Allein bis jetzt hatte ja Antipas noch nicht das Mindeste gethan, um sich ihrer zu entledigen. Er war allerdings ein Uebereinkommen eingegangen, in Folge dessen seine erste Frau verstoßen worden wäre, falls dieser Vertrag in Wirksamkeit gesetzt worden wäre. Aber namentlich wie jetzt die Sachen lagen, stand ihm die durch Thatsachen unwiderlegbare und daher scheinbar triftige Ausflucht zu Gebote, daß er durch das Zugeständniß jener Clausel Herodias nur habe allen seinen Wünschen gefügig machen, daß er sie nur habe in seine Gewalt bringen und dann die Bedingungen auf sich beruhen lassen wollen. Denn war der öffentliche Skandal erst einmal begangen, so hätte, konnte er sagen, Herodias denselben durch eine Entweichung von ihrem zweiten Manne, im Falle die Bedingungen unerfüllt geblieben wären, gewiß nicht noch vermehrt. Endlich könnte man sogar aus dem Ausdruck des Josephus „ποιησάμενος" abnehmen, daß hier nur dem Urtheil des Aretas nach ein Grund zur Feindschaft vorlag, wie in ähnlicher Weise bereits Bauer (Kritik der Evangelien, III, 34) hat urgiren wollen. Sonst hätte ja Josephus ποιήσας sagen können. — Durch alle diese Erwägungen scheinen mir die Aufstellungen Bauers (a. a. O.) u. A., besonders Keims (B.-L. III, 44 und L. Jes. v. Naz. III, 480. Anm.), nach welchen unter „ἀρχὴ ἔχθρας" ein directer Grund zum Kriege zu verstehen sei, und deswegen die Ehe und jener Krieg als zeitlich einander auf dem Fuße folgende Ereignisse zu betrachten seien, hinfällig zu werden.

1) Ant. XVIII, c. 6.

durch Bestechung und Geschenke an die Freigelassenen des Kaisers, sondern bürdete sich auch eine ungeheure und bald unerträgliche Schuldenlast auf. „*Πενία τε ἐν ὀλίγῳ περὶ αὐτὸν ἦν*, fährt Jos. wörtlich fort, *καὶ τοῦτ' ἦν κώλυμα τῆς ἐν Ῥώμῃ διαίτης. καὶ ὁ Τιβερίος τοῖς φίλοις τοῦ νέως τετελευτηκότος ἀπειπὼν φοιτᾶν εἰς ὄψιν αὐτῷ διὰ τὸ ἀνερεθίζεσθαι πρὸς τὸ λυπεῖσθαι μνημονεύων τοῦ παιδὸς θεωρίᾳ τῇ ἐκείνων.*“ Zwei Umstände also machten Agrippas Abreise zu einer unumgänglichen Nothwendigkeit, nämlich 1) der Mangel, in den er gerieth, und 2) das ausdrückliche Verbot des Kaisers, nach dem Tode des Drusus (23. n. Chr.) vor seinem Angesicht zu erscheinen. „*Διὰ μὲν δὴ ταῦτα*, heißt es dann weiter, *ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας πλέων ᾤχετο κακοπραγῶν καὶ τεταπεινωμένος ὀλέθρῳ τε ὢν εἶχε χρημάτων καὶ ἀπορίᾳ τοῦ ἐκτίσοντος τὰ χρέα τοῖς δανεισταῖς πολλοῖς τε οὖσι καὶ ἀλεωρὴν οὐδ' ἡντιναοῦν ἐνδιδοῦσιν.*“ Die Unmöglichkeit, sich in Rom zu halten, die Unmöglichkeit, seine Gläubiger zu befriedigen und ihren allenthalben ihn verfolgenden Forderungen und Nachstellungen sich zu entziehen, zwang den Wüstling vor ihrer Wuth, gegen welche ihn jetzt die Gunst kaiserlicher Freigelassener nicht mehr sicher stellen konnte, nach Judäa zu entfliehen. Da er in Folge dessen nicht wußte, was er thun sollte (*ὥστε ἀπορίᾳ τῶν ποιητέων*), und sich die schwersten Gewissensbisse über sein vergangenes Leben machte (*καὶ αἰσχύνῃ τῇ ἐπ' αὐτοῖς*), wollte er in dem Castell Malatha in Idumäa, wohin er sich begeben hatte, Hand an sich legen (*ὑποχωρήσας εἴς τινα πύργον ἐν Μαλάθοις τῆς Ἰδουμαίας ἐν περινοίᾳ τοῦ μεταστήσοντος αὐτὸν ἦν*). Das Letztere merkte seine Gemahlin Kypros und wandte sich um Abhülfe der schrecklichen Lage an die Schwester ihres Gatten, Herodias, die damals die Frau des Tetrarchen Antipas war. Antipas und Herodias ließen in der That den unglücklichen Mann nicht im Stich und machten ihn zum Marktaufseher (Aedilen) in Tiberias. Soweit

vor der Hand der Bericht des Josephus. Jedem, der unbefangen diese Darstellung des Josephus liest, drängt sich die Ueberzeugung auf, daß der Tod des Drusus (Anf. 23. n. Chr.), die Reise nach Judäa, der Selbstmordversuch zu Malatha und die Bittschrift der Kypros Ereignisse seien, die im innigsten, untrennbarsten Zusammenhange stehen, und die einander auf dem Fuße gefolgt sein müssen. Selbst Keim [1]) giebt die Möglichkeit und Natürlichkeit dieser Interpretation zu, indem er sagt: „Man könnte meinen, daß ihm bald nach dem Tode des Drusus die Schwesterhilfe gekommen sei." Nichtsdestoweniger ist gerade er Derjenige, der die Hülfe durch den Tetrarchen am weitesten hinausschiebt und frühestens in das Jahr 34. n. Chr., also elf volle Jahre später als den Tod des Drusus, setzen muß.[2]) Und um unser eigenes Resultat zu begründen und zu befestigen, müssen wir auf die allerdings sehr scharfsinnigen Ausführungen, die ihn zu jener Verschiebung veranlaßt haben, näher eingehen. Er sagt: „Sieht man freilich näher zu, so sagt Josephus keineswegs, daß diese Unzugänglichkeit des Kaisers nur kurz nach dem Tode des Sohnes bestanden, so zeigt die übrige Geschichte, daß Tiberius immer mißmuthiger, mißtrauischer (zumal seit 26. n. Chr.) sich vom Leben in die Einsamkeit Campaniens und Capreä's abwandte, so zeigt vollends Sueton, daß der Kaiser erst seit dem Jahre 31, seit dem Tode Sejans und seit der Kunde von dessen Vergiftung des Drusus über diesen Tod untröstlich wurde." Allein durch diese staunenswerthe Gelehrsamkeit ist noch gar nichts bewiesen; es ist nur constatirt, daß der Schmerz des Kaisers nicht nachgelassen, ja daß er sich im Jahre 31. nur noch mehr gesteigert hat. Folgt aber daraus, daß der Schmerz unmittelbar nach dem Tode des hoffnungsvollen Sohnes auch nur ein geringerer, geschweige denn ein so geringer gewesen sei, daß

[1]) Gesch. J. v. Naz. I, 627 ff.
[2]) vgl. Hausrath II, S. 198.

Agrippa trotz des Verbotes es wagen durfte, den Versuch zu machen, sich dem Kaiser wieder zu nähern? Folgt etwa daraus auch nur die Möglichkeit der Annahme, daß Agrippa in der Erwartung, seine Bemühungen um Annäherung könnten dennoch von einigem Erfolge gekrönt sein, trotz des unerträglichen Drängens seiner Gläubiger, welches nicht weggeläugnet werden kann, einen längeren Aufenthalt in Rom riskirt habe? Nur wenn ein Beweis dafür erbracht werden könnte, daß jenes kaiserliche Verbot nicht unmittelbar nach dem Tode des Sohnes, sondern erst später, Ende der zwanziger Jahre oder wann immer erfolgt sei, erst dann dürfte man den Aufenthalt Agrippa's in Italien verlängern. Die Auseinandersetzung über die Stimmung des Kaisers aber alterirt jenes Verbot nicht im Mindesten. „So setzt ferner", fährt Keim in obigem Satz fort, „die Lebensgeschichte Agrippa's seinen Eintritt in die Ehe und seine Vaterfreuden in glücklicherer Lage, also in Rom, noch am Schluß der zwanziger Jahre voraus." In der Anmerkung wird diese Hypothese unterstützt durch Ant. XVIII, 6, 3 und XIX, 9, 1, wonach Agrippa II c. 27. und Berenice c. 28. n. Chr. geboren sind. Allein 1) haben wir gar keine Nachricht darüber, wann sich Agrippa verheirathet hat. 2) wissen wir ebensowenig, weshalb der Eintritt in die Ehe gerade bei ihm eine glücklichere Lage soll voraussetzen lassen. 3) ist gar nicht abzusehen, weshalb die Voraussetzung einer glücklicheren Lage so ohne weiteres ein „also in Rom" involvirt, und 4) ist es absurd, aus der Geburt Agrippa's II im Jahre 27. den Schluß zu ziehen, daß sich Agrippa I etwa im Jahre 26. verheirathet haben müsse; ja wenn man sich auf Wahrscheinlichkeitsrechnung einlassen will, so ist gar nicht abzusehen, weshalb Agrippa (geb. 10. v. Chr. s. Ant. XIX, 8, 2.) bis zu seinem 36. Lebensjahre unverehelicht geblieben sein soll. Wahrscheinlich ist er vielmehr bei seiner Abreise von Rom, die ich ohne Weiteres auf 23. oder 24. ansetze, längst verheirathet gewesen. „So ist endlich zu Allem hin", schließt

K. den Satz, „die Länge seiner Einsiedelei in Idumäa vor dem Umzug nach Tiberias gar nicht zu bemessen.“ Natürlich, wenn Jemand in heller Verzweiflung seinen Gläubigern entrinnt und, von Gewissensbissen über seinen Lebenswandel geplagt, sich das Leben nehmen will, so läßt sich immer noch annehmen, daß er sich die Verzweiflung und die Gewissensbisse erst einige Jahre überlegt haben wird!

Zu demselben Ergebniß, daß die Uebersiedelung nach Tiberias etwa im Jahre 24. n. Chr. stattgefunden hat, führt auch der weitere Verlauf der Lebensgeschichte Agrippa's, wenn man von dem feststehenden Datum seiner Rückkehr nach Italien abwärts rechnet. Josephus erzählt nämlich wie folgt weiter: Der Aufenthalt in Tiberias war kein dauernder, [1]) und das Gnadenbrot reichte für seine Bedürfnisse nicht aus. Als ihm daher einst Antipas in einer Weinlaune seine abhängige Stellung in unzarter Weise vorwarf, machte Agrippa dem unliebsamen Verhältniß ein Ende und siedelte zu Flaccus, dem Statthalter von Syrien, über, mit dem er von Rom aus befreundet war. Er lebte nun bei diesem,[2]) und obwohl auch sein Bruder Aristobul, mit dem er verfeindet war, sich in der Umgebung des Flaccus befand, so hinderte doch diese Feindschaft nicht, daß Flaccus mit beiden freundschaftlich verkehrte. Allein Aristobul konnte keinen Nebenbuhler neben sich ertragen und ließ nicht eher nach, als bis er seinen Bruder verdrängt hatte. [3]) Es gelang ihm, den Bruder der Bestechlichkeit zu überführen, und Flaccus jagte den Agrippa mit Schimpf und Schande fort. Durch dieses Ereigniß gerieth er wieder in die bitterste Noth. Er ging nach Ptolemais,

---

[1]) *Οὐ μὴν ἐπὶ πλεῖόν γε Ἡρώδης ἐνέμεινε τοῖς δεδογμένοις.*

[2]) *Καὶ δεξαμένου Φλάκκου παρὰ τούτῳ διῆγεν.*

[3]) *Οὐ μὴν ὅ γε Ἀριστόβουλος ἀνίει τι τοῦ πρὸς τὸν Ἀγρίππαν δυσμενοῦς μέχρι καὶ εἰς ἔχθραν αὐτὸν Φλάκκῳ καθίστησιν.*

und da ihm schließlich kein anderer Ausweg übrig blieb, beschloß er, in Italien noch einmal sein Glück zu versuchen.[1]) Allein zur Reise und zu einem standesgemäßen Auftreten in Rom gehörten Geldmittel, weshalb Marsyas, sein Freigelassener, den Befehl erhielt, irgendwoher solche zu verschaffen. Als jedoch Letzterer gegen unglaublich hohen Zins eine Summe herbeigeschafft und in Anthedon schon ein Schiff zur Abfahrt gemiethet hatte, schritt Herennius Capito, der Procurator von Jamnia, ein und wollte die Summe zu Gunsten des kaiserlichen Fiskus, welchem Agrippa enorme Gelder schuldete, mit Beschlag belegen. Nur durch List gelang es ihm, die Anker zu lichten und nach Alexandria zu entkommen. Vergebens bat er dort den Alabarchen Alexander um ein Darlehen. Erst als die edle Kypros ihre Bitten mit den seinigen vereinigte, wurde es ihm zu Theil, und so segelte er nach Rom, während seine Gemahlin mit seinen Kindern nach Judäa zurückkehrte. Diese Romfahrt fällt nach Josephus Angabe ein Jahr vor den Tod des Tiberius, d. h. in das Jahr 36.[2]) Alle diese Ereignisse in den großen Rahmen hineinzubringen, den Josephus selber für dieselben angiebt, nämlich auf die Jahre 24. bis 36. n. Chr. zu vertheilen, verursacht nicht die geringste Schwierigkeit. Wenn wir Agrippa etwa 23. nach Malatha, kurze Zeit später nach Tiberias kommen lassen, wenn wir annehmen, daß er einige Jahre daselbst verweilt hat, daß er dann eine längere Zeit, als diese, bei Flaccus sich aufhielt, wenn wir dann den Ereignissen zwischen der Vertreibung von Flaccus und der Ankunft in Italien ihren ruhigen und natürlichen Verlauf gönnen wollen, so ist im Josephus alles klar, und der Schriftsteller hat uns, wie es seine Aufgabe war, eine in chronologischer Beziehung lückenlose, genau

---

[1]) *Καὶ κατὰ τὸ ἄπορον τῆς ἀλλαχόθεν διαίτης γνώμην ἐποι εῖτο ἐπὶ τῆς Ἰταλίας πλεῖν.*

[2]) Ant. 18, 5, 3: *Ἀγρίππας δὲ ἐνιαυτῷ πρότερον ἢ τελευτῆσαι Τιβέριον ἐπὶ Ῥώμης ἄνεισι.*

gegliederte, durchaus wahrscheinliche und naturgemäß sich entwickelnde Darstellung des Lebens seines Helden gegeben.

Nichts desto weniger packt Keim alle diese Thatsachen auf einen Theil des Jahres 34. und das Jahr 35. zusammen. „Im Frühjahr 36 nämlich", so sagt er, „eilt er (Agrippa) rachedürstend gegen den Schwager nach Italien und zu Tiberius, nachdem er rasch genug mit dem ungroßmüthigen Helfer gebrochen, sodann kurze Zeit in der Nähe des Statthalters Pomponius Flaccus vergnügte Tage gehabt . . . nachdem er endlich eine kurze Zeit wider Willen in Ptolemais, Anthedon, Alexandria verweilt hatte." Das ist seine Interpretation. — Man bedenke vor Allem, daß bei Josephus von einem widerwilligen Aufenthalt in Ptolemais vor der Hand wenigstens nicht die Rede ist. Josephus sagt nur, daß Agrippa nach der Vertreibung von Flaccus' Hofe „εἰς ὑστάτην ἀπορίαν περιωσμένος εἰς Πτολεμαΐδα παρῆν." Hier litt er am Nothwendigsten Mangel (καὶ κατὰ τὸ ἄπορον τῆς ἀλλαχόθεν διαίτης) und wußte nicht, woher er Existenzmittel nehmen sollte. Dadurch verfiel er schließlich auf die Idee, nach Italien zu gehen (γνώμην ἐποιεῖτο ἐπὶ τῆς Ἰταλίας πλεῖν), und da ihm dazu Geld fehlte, trug er dem Marsyas auf, eine Anleihe zu machen. Erst von dem Moment der Aussendung des Marsyas an kann also von einem „unfreiwilligen" Aufenthalt in Ptolemais gesprochen werden. Für den freiwilligen Aufenthalt in Ptolemais aber, den Keim gar nicht in Anschlag bringt, giebt Josephus keine Dauer, und auf dem Wege der Wahrscheinlichkeitsrechnung läßt sich nur so viel abnehmen, daß er nicht so lange, wie das Verweilen bei Flaccus oder bei Antipas gedauert hat. Zu den „vergnügten Tagen", die Agrippa bei Flaccus verlebte,[1]) ziehe man

[1]) Ich gebe K. zu, daß aus Tac. hist. 6, 31. kein strikter Beweis dafür beigebracht werden kann, daß Flaccus im Jahre 33. gestorben sein müsse, vgl. dagegen Gerlach, die Proconsuln in Syrien von 69 v. — 69 n. Chr. S. 48 — 51.

ferner wohl in Erwägung, daß „οὐ μὴν ὁ Ἀριστόβουλος . . . . ἀνίει τοῖ . . . δυσμενοῦς μέχρι . . . “, daß mehrere und wiederholte Versuche Aristobul's, den Bruder zu stürzen, vorausgesetzt werden, daß nach so langer Trennung die erneute Festsetzung in Flaccus' Gunst gewiß einige Zeit in Anspruch genommen hat, daß der Ruf von diesem Einfluß des Agrippa Zeit zur Verbreitung haben muß (μαθόντες [οἱ Ἀμμασκηνοὶ] τὸν Ἀγρίππαν ὡς παρ' αὐτῷ [τῷ Φλάκκῳ] μέγα δύναιτο), daß endlich die Bestechung und die Untersuchung wegen dieses Vorfalls welcher erst die Vertreibung folgt, ebenfalls einige Zeit absorbirt. Was endlich die Lösung des Verhältnisses zu Antipas angeht, so wird man wenigstens das zugestehen müssen, daß der Ausdruck des Josephus „οὐδ' ἐπὶ πλεῖον ἐνέμεινε“ ein sehr dehnbares Argument ist, aus dem mit demselben Recht ein nach einigen Jahren erfolgter Bruch, wie nach Keim ein „rasch genug“ erfolgter hergeleitet werden kann. Auf Grund seiner Interpretation baut nun Keim folgende Chronologie auf: „Es ist wieder ohne Kargen gerechnet, wenn man für diese vorübergehenden Reisehindernisse Sommer 35 — Frühjahr 36, für den Aufenthalt in Antiochien beim Statthalter Flaccus das Jahr 34—35, für die Unterstützung durch Schwester und Schwager das Jahr 34 rechnet.“ Allein da im Anfang des Jahres 34. die Reise nach Rom, die Rückkehr von dort und die Ehe mit Herodias, da etwas später in demselben Jahre die Bitte der Kypros und die Aufnahme des Agrippa in Tiberias, da noch später der Bruch mit Antipas stattgefunden haben muß, so wird, wenn dann schließlich von demselben Jahr noch ein Stück für den Aufenthalt bei Flaccus abgerissen werden muß, doch Niemand leugnen, daß ein solches Exempel sehr wenig „ohne Kargen“ gerechnet ist. Theilt aber Keim das ganze Ende des Jahres 34, also etwa neun Monate höchstens dem Aufenthalt bei Antipas zu, so bleibt für das Verweilen bei Flaccus, welches, wie Keim zugiebt, etwas länger angesetzt werden muß, etwa nur ein halbes Jahr übrig, weil er

ſelber für die Reiſehinderniſſe die Zeit von Sommer 35—Frühjahr 36 anſetzt, und dabei, wie wir oben geſehen haben, noch nicht einmal den freiwilligen Aufenthalt in Ptolemais in Anſchlag gebracht hat. Und ſogar zugegeben, alle dieſe Daten aus Agrippa's Leben, ſelbſt ſein Aufenthalt bei Antipas, weiſe nicht weiter zurück, als in das Jahr 34, wie kann daraus gefolgert werden, daß die Herodias-Ehe in demſelben Jahre ſtattgefunden haben müſſe? Kann ſie nicht bereits Jahrzehnte lang beſtanden haben? Und was Keim ſagt, um dieſem Einwand zu entgehen, „der hilfebittende Brief nach den vielen grauſamen Prüfungen wird nicht jahrelang gezögert, ſondern den Beginn der großen Glückswandelung der Herodias, ihren Uebergang aus dem Privatſtand auf den Thron benutzt haben", iſt durchaus hinfällig. Denn wenn es auch allerdings richtig iſt, daß Kypros mit ihrer Bitte, *ſobald das Bedürfniß nach Hülfe vorlag*, nicht Jahre lang gezögert haben wird, ſo iſt ja daraus keineswegs erwieſen, daß dieſes *Bedürfniß* erſt im Jahre 34. eingetreten ſein kann, ſo iſt ebenſowenig irgendwo auch nur eine Spur bemerkbar, daß die Bitte um Hülfe eine erſt *vor Kurzem* geſchloſſene Ehe vorausſetzen läßt, und nur wenn dieſes letztere bewieſen werden könnte, hätte Keims Schlußfolgerung eine Berechtigung. Und endlich die Richtigkeit aller Daten und Interpretationen Keims zugegeben, ſo bleibt immer noch die Schwierigkeit unlösbar, durch welche Facten die bei Joſephus entſtehende Lücke von etwa elf Jahren gedeckt werden ſoll. Keim hat dieſen faulen Punkt ſich nicht verhehlt und bemüht ſich [1]) durch „vergebliche Bemühungen und Anſtrengungen des Agrippa" das Deficit zu decken. Allein die von ihm zu dieſem Zwecke conſtruirten Thatſachen ſind und bleiben leere Phantaſiegebilde. Er ſagt daſelbſt: „Agrippa verlor (Anf. 23. n. Chr.) auch die Stütze des Hofes. Vergeblich waren ſeine Verſuche, durch Beſtechung

[1]) B.-L. III, 49.

der Freigelassenen dem Kaiser Tiberius näher zu kommen." Diese Versuche, von denen für die Zeit nach 23. Josephus kein Wort erzählt, hat sich Keim aus dem früher erzählten Factum, daß Agrippa durch Verschwendung kolossaler Summen an des Kaisers Freigelassene sich ruinirt habe, herausconstruirt „Vergeblich war auch", sagt er weiter, „die Heirath mit der edlen Kypros, durch deren Vermögen er sich zu decken suchte." Diesen vergeblichen Versuch haben wir bereits oben gewürdigt. Das neue Moment, das hier hinzukommt, ist nur noch das, daß sich inzwischen sogar herausgestellt haben soll, daß Agrippa die Frau ihres Reichthums wegen genommen hat, und daß dieses Vermögen sogar nicht ausreichte, seine Schulden zu decken. Nicht weniger willkürlich ist daher natürlich auch die Schlußfolgerung: „Er mußte am Ende der zwanziger Jahre Rom verlassen."

Das Endresultat der ganzen Untersuchung ist nun, daß auf Grund der Biographie Agrippa's I als äußerster Termin, an welchem die Hülfe der Herodias stattgefunden hat, spätestens das Jahr 24. n. Chr. angenommen werden muß. Im Jahre 24. wird demnach die betreffende Ehe bereits als bestehend vorausgesetzt, ohne daß aber ein genauerer Schluß auf den Zeitpunkt des Abschlusses derselben gestattet wäre.[1])

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Will man übrigens, was mir freilich nicht gerathen scheint, weil die Anzeichen bei Josephus für den Abschluß dieser Ehe doch nicht über die zwanziger Jahre zurück verweisen müssen, trotz allem die Herodias-Ehe so weit zurückschieben, daß sie vor die Verheirathung ihrer Tochter Salome fiele, so ließe sich aus Josephus nichts dagegen vorbringen. Dadurch würden dann in der oben gegebenen, mir wenigstens natürlicher erscheinenden Folge der Thatsachen, unwesentliche Modificationen vorgenommen werden müssen.

Lexicalisches und Archäologisches im Talmud,

zugleich vierter Artikel zur Halachakritik. [1])

Die Illusion der Stürmer und Wühler vor einem viertel Jahrhundert, welche die Constituirung der jüdischen Theologie ohne Talmud für möglich und wünschenswerth dachten, dürfte jetzt verflogen sein. Die Begriffe haben sich unbewußt geläutert. Selbst die Männer der äußersten Linken, welche den Talmud nur noch von der Vogelperspective betrachten, würden jetzt Anstand nehmen, ihn aus dem Studienplane der jüdischen Theologie auszuschließen, falls sie um ihr Gutachten über Einrichtung einer Staatsanstalt **ad hoc** befragt würden. Das Judenthum, das der historischen Continuinität nicht entrathen kann, bedarf den Talmud als Uebergangsmoment von dem biblischen Standpunkt zu dem gegenwärtigen, der kaum mit einem treffenden Ausdruck bezeichnet werden kann. Für Leser, welche die Nothwendigkeit des Talmudstudiums, versteht sich more cruico, anerkennen, ist die erste Ueberschrift dieses Artikels überflüssig. Sie ist bloß für diejenigen gewählt, welche vor den Discussionen einen gewissen Horror empfinden und den Talmud nur als sprachwissenschaftliche und antiquarische Fundgrube schätzen, um sie damit zu überzeugen, daß ohne genaues Eingehen in die Falten der Halacha, die Wort- und Sacherklärung gar oft irrig ausfallen muß. [2])

[1]) vgl. Aprilheft S. 153.

[2]) Wir wollen hier gelegentlich und beispielsweise auf Manches aufmerksam machen. Perles in seinem Aufsatze „die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthum" (Monatsschrift 1861) führt daselbst S. 349 unter den allerdings zweifelhaften Ausdrücken für Begräbnißplatz an: שדי בוכין, er beruft sich dabei auf die Autorität des Talmud, aber für den gründlichen Forscher gilt der Satz als — sit venia verbo — ערבך ערבא צריך. Mit andern Worten, die Forschung verlangt Klarheit. Ein solches שדי בוכין gab es im jüdischen Alterthume nicht, die Erklärung des Talmud ist aus einer falschen Lesart der Mischna geflossen. Es muß heißen שדי כוכין. Wir stützen uns hierbei nicht nur auf die Autorität des R. Eliah Wilna (Oholot 18, 4),

I.

Das Wort קמצוץ, das mehrmals im Jeruschalmi vorkommt, ist in Aruch nicht aufgeführt. Levy s. v. קמץ bringt es, citirt Jeruschalmi Sota 9 1 מת קמצוץ היה נתון תרחיה und übersetzt es „eine eingescharrte (eingeengte) Leiche." Da er nicht auf die schon von Perles a. a. O. S. 376 angegebene Stelle Nasir verweist, wo der Jeruscḥ. selbst die Erklärung des Wortes giebt und nicht wie jener „zusammengekauert" übersetzt, so scheint er für unsere Stelle diese Bedeutung nicht für passend gehalten zu haben, und dem Erklärer zu Jeruschalmi Pesachim 34d dem Sinne nach gefolgt zu sein, wenn er auch in der Etymologie des Wortes von ihm abweicht. Dieser sagt nämlich קמצוץ פי׳ גומא, demnach eine „eingescharrte" Leiche. Doch für uns handelt es sich zunächst um die richtige Lesart der von Levy citirten Stelle, woraus die richtige Erklärung des Wortes und der Stelle sich ergeben wird.

Diese findet sich nämlich an mehreren Orten mit bedeutenden, den Sinn ändernden Varianten. In Sota a. a. O. lautet sie folgendermaßen:

מצא אבן מצויינת א״ע״פ שאין מקיימין בו המאהיל עליה טמא אני אומר מת קמצוץ היה נתון תרחיה.

Gleichlautend ist sie das. Moed Katan 1, 1, während das. Schekalim für קמצוץ steht מצויין, und in Schekalim, dem babylonischen Talmud angefügt, lesen wir weder קמצוץ noch מצויין, sondern einfach מת תרחיה. Hingegen heißt es in Jeruschalmi Maas-

---

sondern werden diese Emendation im Verlaufe der Darstellung auch selbst begründen. Ganz falsch — vielleicht ein Druckfehler — ist die Uebersetzung der Mischna Baba Bathra 100b bei Levy Lexicon I 357) כוכין ד׳ אמות „Solche Grabeshöhlen waren 4 Ellen lang 7 Ellen hoch und 6 Ellen breit." Es muß heißen 7 Handbreiten hoch und 6 Handbreiten breit. — Das Wort כוך scheint von demselben Stamme zu sein wie (רוחא) מכיכי. Die „Gebeugten" (an Gemüthe). „Biegen" und „graben" findet sich auch im Hebräischen vereinigt im Stamm ברך, vgl. בֶּרֶךְ Knie und בְּרֵכָה „Teich" נברכת „schmaler Graben" in der Mischna שרה, bücken und בית השחי die Höhlung, wohl deshalb, weil durch das Biegen einer Sache auf der einen Seite Convexität, auf der andern Concavität entsteht.

ser Scheni 5, 1 zwar מת קמצון [1]), aber anstatt המאהיל עליה טמא steht טהור. Dieselbe Lesart טהור findet sich in Tosifta Schekalim I ohne Angabe des Grundes. Welche Lesart ist nun die richtige? Ich habe mich in meinem letzten Artikel [2]) für die letzte Lesart entschieden. Ich will nun die Gründe angeben.

So viel ist klar, die Frage besteht darin, ob ein einzeln gefundener überkalkte Stein, als Zeichen eines unter demselben sich befindlichen Grabes angenommen wird, oder nicht? Nimmt man an מת תחתיה, so fällt die Entscheidung aus טמא, derselbe macht levitisch unrein. Untersuchen wir aber, wie die Entscheidung ausfallen würde, bei der Annahme von מת קמצון היה נתון תחתיה. Finden wir Belegstellen, daß diese Annahme ein Moment abgeben kann für die Entscheidung der levitischen Reinheit, so werden wir uns für die Lesart טהור und קמצון entscheiden.

Die richtige Erkenntniß über diesen Gegenstand erhalten wir, wenn wir einen in Mischna, Tosifta und Jeruschalmi aufgestellten Unterschied uns klar machen, der bis jetzt von allen Comm. verkannt worden mit Ausnahme von Maimuni, der wegen seines Herausgehens aus dem Talmud Babli heftig angegriffen wurde, dessen Rechtfertigung von R. Joseph Karo aber trotz ernster kritischer Forschung durch das Bestreben Maimuni doch so viel als möglich mit dem Babli auszugleichen als nicht gelungen zu bezeichnen ist.

In Oholot Abschnitt 16 Mischna 3 bis Ende werden Fälle besprochen, in denen das Ausgraben der Leichen gestattet ist.[3]) Bei den einen heißt es aber (נטמן ואת תפוסת [4], bei den anderen

---

[1]) In der Krotoschiner Ausgabe ist קמצון ohne Zweifel ein Druckfehler.

[2]) a. a. O. S. 156 Anm. 2 Ende.

[3]) Perles a. a. O., der S. 393 das Ausgraben der Leichen bespricht, hat von diesen wichtigen Fällen Nichts erwähnt. Wie wir zeigen werden, wird aus diesen Stellen nicht nur wichtige Erkenntniß der Halachah sich ergeben, sondern eine neue Thatsache für die jüdische Archäologie sich ermitteln lassen.

[4]) So scheint mir die richtige Schreibart, wie sie sich in Tosifta und Jeruschalmi findet. Die Etymologie ist auch passender nach derselben von תפס, „ergreifen", (die Leiche ergreift Besitz am Boden), als die des Maimunis, der תבוסה schreibt und es identisch hält mit dem Worte in דם תבוסה. Ueber letzteres vgl. den angeführten Artikel S. 167 Anm. 1. Siehe auch Tosifta Sota 9 כמה היא תפוסתה, Semachot XIV אין להם חוקה.

מלקט עצם עצם וכל טהור. Daß diese Bestimmungen gegensätzlich aufgefaßt werden müssen, geht aus der daselbst am Ende befindlichen Controverse hervor, wo auf מלקט עצם עצם וכל טהור folgt ר״ש אומר יש לו תפוסה. Aus diesem Gegensatze geht hervor, daß יש לו תפוסה gleichbedeutend ist mit מקומו טמא. Wenn Jemand in den dort zuerst angegebenen Fällen die Leichenknochen sammelt und wegschafft, so bleibt der Ort levitisch verunreinigend, er behält den Charakter eines Grabes (קבר) bei, welches, wie bekannt, zu den מוכאות des höchsten Grades gezählt wird. Allerdings ist die Möglichkeit vorhanden, diesen Platz durch Hinwegnahme der תפוסה (nach Erklärung Jeruschalmi Nasir drei Finger dick vom Boden) zu reinigen, aber das konnte nicht der Erste Beste vornehmen, dazu bedurfte es eines Sachverständigen, und eine solche בדיקה wurde ohne besonders gewichtigen Grund nicht vorgenommen.[1]) So aufgefaßt finden wir in Tosifta Oholot 16 Zusammenhang, Klarheit und volle Uebereinstimmung mit der Mischna, was auch Jeruschalmi Nasir a. a. O. beweist. Nachdem nämlich in der Tosifta daselbst bezüglich Ausgrabungen der Leichen gleichfalls ein Unterschied gemacht wird zwischen denen, welche תפוסה haben, und denen, welche kein תפוסה haben, heißt es: נמצאת אומר שלשה קברים הם. קבר הנמצא מפנין אותו פינוהו מקומו טמא, ואסור בהנאה, קבר המזיק את הרבים מפנין אותו פינוהו מקומו טמא ואסור בהנאה, קבר הידוע אין מפנין אותו פינוהו מקומו טהור ומותר בהנאה.

Nimmt man מקומו טמא nach unserer Auseinandersetzung für gleichbedeutend mit יש לו תפוסה, findet man in dieser Boraita nichts Auffallendes; ganz entsprechend der Mischna hat wohl — קבר הנמצא die תפוסה aber nicht קבר ידוע. Ebenso wird Jeruschalmi

[1]) In gleicher Weise konnte בירת הפרס in den status quo ante gebracht werden vgl. Oholot 18, 5 Tosifta das. 17 אצבעות הילך בית הפרס למטה מג׳ טהור (diese unsere neue Auffassung werden wir in einem folgenden Artikel erhärten) und dennoch ist בדיקת בית הפרס nur in den allerseltensten Fällen gestattet. Vgl. Monatsschrift vor. Jahrg. S. 517 ff. In unserm Falle mag vielleicht die Erlaubniß zur Fortnahme der תפוסה leichter gegeben sein, als bei בית הפרס, weil bei letzterem die Verordnung als Strafe festgesetzt wurde, aber andererseits war hier die Abgrenzung des Ortes nicht so störend, wie bei בית הפרס, jedenfalls konnte die Handlung ohne sachverständigen Gelehrten nicht vorgenommen werden, vgl. Tosifta a. a. O. כזמן שיש שם וקן או תלמוד חכם obwohl es sich dort um eine einfache Entscheidung handelt, und ist wohl in den meisten Fällen unterblieben vgl. oben. — Ueber den Unterschied von תיח und וקן vgl. oben S. 374, Anm. 2.

Nasir a. a. O., wo sich gleichfalls die Mischna 4 von Oholot befindet, gleichsam die Mischna erklärend, die eben citirte Boraita angeführt, woraus wir schließen können, die jerusalemischen Amoras haben gleichfalls מקומו טמא für gleichbedeutend gehalten mit יש לו תפוסה. Diese Scheidung ist auch im Geiste der Halacha logisch begründet. Die Leiche, so ist die Anschauung, erwirbt Eigenthumsrecht am Grabe. Man darf daher eine Leiche aus ihrem Grabe, wenn es allgemein bekannt ist, nicht herausnehmen קבר הידוע אין מפנין אותו. Eine Ausnahme von dieser Regel — bei einem קבר ירוע nämlich — tritt ein, wenn das Ausgraben zur Ehre des Verstorbenen geschieht, wenn man die Leiche in die Gräber der Väter beisetzen will (vgl. J. Moed Katan 2, 4). In diesem Falle wird das Grab nur als vorübergehender Aufenthaltsort der Leiche betrachtet, das Eigenthum erhält sie ja im Grabe der Väter, das frühere Grab verliert nunmehr den Charakter des Grabes (מקום טהור ומותר בהנאה). Anders verhält es sich aber, wenn die Ausgrabung der Leiche nicht um ihrer selbst willen, sondern zu einem anderen Zwecke nothwendig wird — eine solche Nothwendigkeit ist die sanitätspolizeiliche Rücksicht — dann ist die Ausgrabung selbstverständlich gestattet, da die Erhaltung des Lebens höchstes Gesetz ist, aber die Leiche verliert ihr Eigenthumsrecht am Orte nicht, dieser bleibt levitisch verunreinigend und jedem Gebrauch wie vorher unzugänglich.[1]) Das

---

1) Man hat bis jetzt fälschlich das מוציא את הרבים bezüglich der טומאה gefaßt, und konnte nicht begreifen, wie dann mit מקומו טמא der Uebelstand beseitigt ist und deshalb die Lesart für falsch gehalten. Diese Schädlichkeit bezieht sich aber, wie angegeben, auf Sanitätsrücksichten. Bekannt ist doch, daß man aus diesem Grunde die Gräber 50 Ellen von dem Umkreise der Stadt entfernte B. B. 2, 9, wenn nun die Stadt eine größere Ausdehnung gewann, so mußte man die Gräber ausräumen, aber die Plätze blieben Kenotaphien und hatten die Eigenschaft eines קבר. Das ist nicht Vermuthung, sondern befindet sich ausdrücklich im Jerusalmi a. a. O. מא: דאמר מפנין אורון בנרגן בתוך ע' אמה ושדים . . כאן wo das Recht der Stadt dem Recht der Leiche gegenübergestellt wird, ist das Recht der Leiche älter, so gräbt man sie aus, aber der Ort bleibt Kenotaphium, in anderen Falle ist auch letzteres nicht nothwendig, wie entschieden wurde למעשה. R. Akiba will gegen die Chachamim (das.) nicht einmal für die Könige und Propheten eine Ausnahme gelten lassen, auch

ist der Fall קבר המוק את הרבים. Ebenso ist wohl aus derselben Rücksicht wie bei dem ebengenannten Falle gestattet, eine Leiche aus dem Grabe zu räumen, wenn es kein bekanntes, sondern ein aufgefundenes ist. Solche Fälle kamen bei מת מצוה vor.[1]) Wenn eine Leiche gefunden wurde, so hatte sie das Recht an dem Orte, wo sie gefunden wurde, für das Grab erworben. Auch hier gestattete man aus der genannten Rücksicht die Knochen auszuräumen, aber das Recht am Orte konnte der Leiche nicht genommen werden. Da war מקומו טמא ואסר בהנאה. In ganz besonderen Fällen wird בריקה nämlich Wegnahme der תפוסה vorgekommen sein. — Wir haben mit anderen Worten den deutlichsten Beweis vom Vorhandensein von Kenotaphien in den jüdischen Alterthümern, welche sich allerdings von den der Griechen und Römer in vielen Punkten unterscheiden. Nun werden die Archäologen des jüdischen Alterthums doch das tiefere Halachahstudium nicht für nutzlos halten, wenn sie durch dasselbe die Novität in den Antiquitäten erfahren von dem unzweifelhaften Vorhandensein von Kenotaphien. —

Maimuni hat demnach den Sinn dieser Tosifta richtig erfaßt, wenn er sie wörtlich anführt[2]) und beweist den Muth der Wahrheit, wenn er sich vom Babli nicht verleiten läßt, vom geraden Pfade abzuweichen.[3]) Er sagt ganz klar מקומו טמא עד

---

deren Leichenreste können, wenn sie innerhalb der Stadt liegen, geräumt werden, selbstverständlich behalten die Gräber selbst den Charakter eines קבר vgl. Lucas 11, 47.

[1]) Die Ansicht des R. Chisda Jeruschalmi a. a. O. ש״מ מת מצוה מורד לפנורו hat den Sinn der Tosifta getroffen. R. Chisda hat wohl auch diese Meinung festgehalten, denn aus dem סבר ר׳ זעירה geht hervor, daß die gegentheilige Ansicht R. Seiras eben eine subjective war. Ueber den Standpunkt des Babli vgl. weiter Anm 3.

[2]) טומאת מת 8, 5.

[3]) Babli hat wahrscheinlich aus folgenden Gründen die Tosifta emendirt: 1) hat er מקומו טמא nicht mit יש לו תפוסה gleichgesetzt, 2) hat er . . . מזיק der טומאה wegen aufgefaßt, 3) schien ihm auffallend, wie es möglich sei, daß קבר ידוע leichter sein solle als קבר הנמצא, wie alle diese Schwierigkeiten zu heben sind, haben wir gezeigt, auch hat er in Bezug auf מת מצוה den Standpunkt R. Seiras als den einzig richtigen gehalten, obwohl R. Chisda und wohl mit Recht anderer Meinung ist.

שיטרין, woraus man ersieht, daß er מקומו טמא mit יש לו תפוסה gleichgesetzt hat.

Ist uns nun die aufgestellte Unterscheidung klar, daß bei einigen Gräbern auch nach Fortschaffung des Inhaltes des Grabes das Kenotaphium als levitisch verunreinigend galt, bei andern aber die Wegräumung der Leichenreste aus dem Grabe den Ort in den **status, quo ante** verwandelte, also auch die levitische Unreinheit schwand, so haben wir zum Verständniß unserer Stelle, von der wir ausgegangen, viel gewonnen.

Zu den letzteren Fällen, nämlich מלקט עצם עצם וטהור wird in Mischna und Tosifta a. a. O. der gerechnet, daß die Leiche, die im Grabe aufgefunden wird, von einem Erschlagenen herrührt, mit andern Worten (1 נהרג אין לו תפוסה.

Dasselbe besagt auch Jeruschalmi Nasir a. a. O., indem er von משכב מדרס der Mischna ausschließt קמצוץ und zur näheren Erklärung dieses Wortes die Tosifta anführt ראשו כצד מרגלותיו, welche Lage des Todten beweist, daß der Mensch keines natürlichen Todes gestorben, sondern getödtet wurde, und ein solcher hat keine תפוסה.

קמצוץ heißt also eigentlich „zusammengekauert", „gebückt", und wird, wie aus der Stelle unmittelbar vorher zur früheren Mischna hervorgeht,2) nur in dem speciellen Falle angewendet, wenn Je-

---

1) So wird uns eine Verhandlung in Tosifta Edujoth verständlich, die zwischen R. Josua und den Chachamim geführt wurde. Man fand einst Leichenknochen in der Holzkammer des Tempels, da wollte man ganz Jerusalem für levitisch unrein erklären, nach der Voraussetzung יש להן תפוסה וישכונתן קבורות. Da trat R. Josua auf und sagte: Wo sind denn die durch die Sündfluth Getödteten, wo die von Nebukadnezar Umgebrachten? Und er erhielt Zustimmung, Jerusalem nicht für unrein zu erklären. Sein Einwand stützt sich eben auf den Satz נהרגים אין להם תפוסה oder haben kein Kenotaphium. vgl. Rabed zu Edujoth Ende, daß die Mischna daselbst nach der angeführten Tosifta emendirt werden müsse, vgl. R. L. Heller zu Oholot a. a. O. — Daß die Tosifta nicht auch statt 3 Arten Gräber 4 Arten Gräber annimmt, kommt daher, daß der Ausdruck קבר hier gar nicht anwendbar ist.

2) Diese Stelle werden wir in einem anderen Artikel beleuchten, vorläufig bemerken wir nur kurz, daß dort gefragt wird „der Tödtende, der sich irgendwo in der Welt befinden kann, den Getödteten doch gekannt hat, wo-

mand durch einen Sturz eines Steinhaufens getödtet wird.[1]) — Diese Kenotaphien nun — denn es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Jeder, der eine Leiche auf seinem Felde beim Graben fand, von der Erlaubniß, die Knochen wegzuschaffen, Gebrauch machte — wurden von Gerichtswegen durch überkalkte Steine gezeichnet.[2]) Es lag aber in der Natur der Sache, daß solche

---

rauf geantwortet wird תפתר כקמצוץ," dieser Getödtete ist nicht durch Menschenhand umgekommen, sondern durch einen über ihn gestürzten Stein — oder Erdhaufen, was eben die von Kopf zu den Füßen gekrümmte Lage beweist.

[1]) Der babylonische Talmud Nasir 65a schließt gleichfalls von מושכב כדרכו jede andere Lage der Leiche aus, gibt aber als Grund an דילמא נכרי הוא. Wie aber, wenn der Leichnam als jüdischer kenntlich ist? Nach Jeruschalmi Mischna und Tosifta hat er kein תפוסה, weil er in solcher Lage נהרג ist. Bemerkenswerth ist auch die Angabe des Babli, die Heiden hätten die Todten nicht liegend, sondern gekrümmt begraben. Im Jeruschalmi finden wir davon Nichts, es wäre auch auffallend, da Griechen und Römer ihre Leichen auch liegend begruben, vgl. Funke Reallexicon V. 240. Die babylonischen Amoras müssen aber Beweise gehabt haben bei ihrer nichtjüdischen Umgebung von Begraben in gekrümmter Lage. Siehe Lagard „Populärer Bericht über die Ausgrabungen zu Ninive" deutsch von Meißner S. 178. „Die Sarkophage glichen den schon beschriebenen, auch waren sie viel zu klein, einen menschlichen Körper, wenn er nicht hineingezwängt wurde . . . aufnehmen zu können.

Zu der eben citirten Stelle Babli Nasir wollen wir noch bemerken, daß eine Schwierigkeit das., über die Raschi nicht hinwegkommen konnte, und deshalb hinzufügt דהכי הוא דגמיריה אבל באידך גיסא לא, einfach durch eine falsche Leseart sich erklärt vgl. R. Elia Wilna zu dieser Mischna in Oholot. Dergleichen Halachas Missina, aus falschen Lesearten oder Mißverständniß entstanden, die sich die Commentatoren bildeten, lassen sich viele nachweisen, vgl. oben S. 163 Anm. 1. und 378 Anm. 1, Sanhedrin b 47 und Jeruschalmi 6 H. 12.

[2]) Merkwürdig ist, daß die Archäologen allgemein die Behauptung aufstellen, die Gräber seien mit Kalk übertüncht worden. So Winer unter Gräber, der gar Baba Kama 79 I als Beleg citirt, wo ich Nichts davon gefunden, Zunz, „Zur Geschichte" S. 393, Perles a. a. O. S. 392, und doch kann die Ueberkalkung der Steine, die von Gerichtswegen vorgenommen wurde, auf die sich Mischna Moed Katan 1, 1 bezieht, nur auf die aufgefundenen Gräber sich beziehen, auf קבר הנמצא und nicht auf קבר ידוע, wie es ausdrücklich heißt אין מציינין על הודאי אלא על הספקות, wodurch auch קבר ידוע ausgeschlossen ist. Auch der Vers in Ezechiel, aus welchem diese Bestimmung hergeleitet wird, Jer. a. a. O. wird blos auf gefundene Leichenreste bezogen, מכאן שמציינין על השדרה וגלגלת 4.

Kenotaphien mindestens durch zwei Steine bezeichnet waren, am Anfange und am Ende des Grabes.

Findet man nun einen überkalkten Stein im Boden, so entsteht die Frage, weist dieser Stein auf das Vorhandensein eines Kenotaphiums hin, da man doch meist zu diesem Zwecke überkalkte Steine einsetzt und müssen wir dann annehmen, der andere Stein sei abhanden gekommen, nach welcher Annahme man טמא entscheiden muß, oder gibt es auch einen Fall, daß man einen überkalkten Stein auch zu einem anderen Zwecke, als den zur Bezeichnung eines Kenotaphiums aufstellt und man könnte טהור entscheiden? Die Antwort ist, wir entscheiden טהור. Denn es gibt einen Fall, wo man nur einen Stein setzt, nämlich wenn ein מת קטנטן darunter sich befunden hat. Wenn man nämlich einen Getödteten findet, so heißt es in Sota a. a. O. begräbt man vor Allem die Leiche an dem Orte, wo sie gefunden wurde [1]) setzt, einen überkalkten Stein über das Grab, damit das Gericht von dieser Stelle die nach Deuter. 21 nöthigen Messungen vornehme. Hier ist es nämlich nicht nöthig, das Grab mehr, als durch einen Stein zu begränzen, da נזרת kein תפסת קרקע hat. Der Platz blieb nachher, nachdem man die Knochen gesammelt, levitisch rein. Das Zeichen hat man zur Erinnerung gelassen, bildete aber nicht, wie bei überkalkte Steine, die ein Grab von mehreren Seiten begränzen, als Zeichen der levitischen Unreinheit.

So hat die Tosifta und Jeruschalmi einen klaren Sinn. אי"ע"פ שאין מקיפין ק und man doch annehmen müßte, dieser Stein sei ein Ueberbleibsel eines Kenotaphiums, so entscheidet man doch טהור, denn wir nehmen an, obwohl dies ein seltener Fall ist,

---

Maimuni a. a. O. sagt ausdrücklich, daß sich ציון קברות nur auf קבר הנמצא bezieht. Die allgemein bekannten Grabmäler brauchten nicht erst durch Kalk kenntlich gemacht zu werden, diese waren bekannt wohl durch Aufschriften wie Zunz richtig vermuthet. Schwerlich werden auch die Prachtmonumente der Könige mit Kalk übertüncht gewesen sein, das *κεκονιαμένοι*, das Perles das. Anm. 76 anzieht, muß nicht gerade „mit Kalk übertüncht", kann im Allgemeinen von Außen „geputzt" heißen, vgl. Schneider gr. Lexicon s. v.

[1]) Für das sinnlose מזכרין das. ist zu lesen סוברין vgl. Perles a. a. O. S. 379 Anm. 34.

מת קמצוץ היה נתן תחתיה, es war darunter gewesen [1]) ein durch einen Steinhaufen Getödteter, der kein תפוסה hat.

Da man den Sinn nicht verstanden, hat man טהור in טמא geändert und קמצוץ in das sinnlose מצויין geändert und endlich auch dieses weggelassen. Die falsche Auffassung rührt daher, weil der Begriff von Kenotaphien in Babylonien sich verloren und man annahm, es befindet sich wirklich eine Leiche darunter, dann ist natürlich zwischen מת und מת קמצוץ kein Unterschied und man strich es, auch jene Tosifta, die uns die Grundsätze für die Erklärung an die Hand gab, wurde auch in den babylonischen Schulen anders aufgefaßt (vgl. oben S. 6 Anm. 3). Aber nach der Entscheidung des Babli ist nicht abzusehen, warum gerade über dem Steine טומאה sein soll, da ferner die Leiche, selbst wenn sie zusammengekauert in die Erde gelegt wird, doch immer eine größere Fläche begränzt, als der Stein anzeigt. Vergebens frägt man sich nach der Bestimmung und Ursache dieser Begränzung, was Alles nach unserer Erklärung klar ist.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Das **tempus** ist wohl zu beachten, es heißt nicht es ist jetzt darunter, das war auch bei anderen rings begränzten Kenotaphien nicht der Fall.

Abhandlungen.

Zur Geschichte der Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian.

II.

Die Restauration des Tempels.

mit Erlaubniß Hadrians ist noch immer nicht so vollständig von Dunkel befreit, daß es nicht erwünscht sein dürfte, einige neue Strahlen darauf fallen zu lassen, mögen dieselben auch weither geholt werden müssen. Zu diesem Behufe betrachte ich die Frage, wie es nach der Zerstörung des Tempels durch Titus um die Beobachtung der Gesetze über die levitische Reinheit stand?

Behufs des Opfercultus freilich war sie nicht mehr allgemein nöthig, und nur für die Priester hatte sie wegen des Genusses der Hebe einen Zweck. Aber ein Hauptmoment der essäischen und pharisäischen Heiligkeit [1]) blieb nach wie vor die Gepflogenheit, daß auch Nichtpriester sich jeder unreinen Speise überhaupt enthielten und bei der gewöhnlichen Nahrung die levitischen Regeln beobachteten, als ob es ein Mahl von Heiligem wäre; je nach dem Grade der Frömmigkeit aß man חולין einfach oder בטהרה oder auch על טהרת הקדש oder gar על טהרת התרומה.

[1]) Frankel, Zeitschrift III, S. 441 f.

nen Stolz in der Mehrzahl seiner Städte. Er geht keinen Schritt ohne Beweise beizubringen. Das א von ארבה ist das gewöhnliche Vorschlag = א. Daß יד Ort, Platz bedeutet, zeigt Deut. 23, 43 יד תהיה לך מחוץ ;עם als in kommt häufig vor, z. B. Deut. 8, 5. Diese Erklärung mag nicht richtig sein, jedenfalls ist sie geschmackvoller und sinnreicher als die in den Lexicis sich forterbende, durchaus unhebräische von „den Listgeweben seiner Hände" (Gesenin's, Fürst). Doch G'anachs Bedeutung für die Exegese und hebräische Sprachforschung braucht nicht erst an Beispielen dargelegt zu werden. Die Urtheile der Forscher stimmen in der Schätzung seiner Leistungen überein. Ewald (a. a. O. I, 126) sagt von ihm: „In ihm ist viel selbstständiges und schöpferisches: und wie er seine Vorgänger weit übertrifft, so überragt er an wahrer Wissenschaftlichkeit alle seine jüdischen Nachfolger." Fürst (im Handwörterbuch II, 593) rühmt von ihm: Ihm kann die Geschichte das Zeugniß nicht versagen, daß er durch seinen glühenden Eifer und durch seine umsichtigen Studien der Wiederhersteller und für uns Neubegründer der hebräischen Grammatik und Lexicographie geworden ist." Und Grätz (Geschichte VI², 23): „Keiner vor ihm und nur sehr Wenige nach ihm bis auf den heutigen Tag haben die Kunstwerke der heiligen Literatur in allen ihren Feinheiten so richtig verstanden und so treffend zu beleuchten gewußt, wie Ibn G'anach? Was Wunder, daß Munk dann sagen konnte (**Notice sur Rabbi Saadia Gaon 12, 2**): **„En publiant cet excellent ouvrage, qui se trouve manuscrit à Oxford, on rendrait sans doute un très grand service aux études hebraïques"**

Diesen Dienst hat Adolf Neubauer der Wissenschaft zu leisten angefangen. Einst war es die Rolle der jüdischen Wissenschaft, gleichsam mit dem Hammer des Geognosten die erzführende Gänge aufzusuchen, herauszufinden, wo ein Schatz zu suchen und zu heben ist. In unserer Zeit fängt man an, die Erze emporzufördern, an das Licht zu bringen, was im Schacht der Handschriften seither geruht hat. Neubauer hat sich wieder einmal vorzüglich berufen gezeigt, unter die Zahl der tüchtigen Bergmänner gezählt zu werden. Er hat diesmal angefangen, einen rechten Schatz zu heben. Glück auf! D—d K—nn.

Abhandlungen.

Zur Geſchichte der Aufſtände der Juden unter Trajan und Hadrian.

II.

Die Reſtauration des Tempels.

mit Erlaubniß Hadrians iſt noch immer nicht ſo vollſtändig von Dunkel befreit, daß es nicht erwünſcht ſein dürfte, einige neue Strahlen darauf fallen zu laſſen, mögen dieſelben auch weither geholt werden müſſen. Zu dieſem Behufe betrachte ich die Frage, wie es nach der Zerſtörung des Tempels durch Titus um die Beobachtung der Geſetze über die levitiſche Reinheit ſtand?

Behufs des Opfercultus freilich war ſie nicht mehr allgemein nöthig, und nur für die Prieſter hatte ſie wegen des Genuſſes der Hebe einen Zweck. Aber ein Hauptmoment der eſſäiſchen und phariſäiſchen Heiligkeit [1]) blieb nach wie vor die Gepflogenheit, daß auch Nichtprieſter ſich jeder unreinen Speiſe überhaupt enthielten und bei der gewöhnlichen Nahrung die levitiſchen Regeln beobachteten, als ob es ein Mahl von Heiligem wäre; je nach dem Grade der Frömmigkeit aß man חולין einfach oder בטהרה oder על טהרת התרומה oder auch על טהרת הקדש oder gar על טהרת החטאת.

[1]) Frankel, Zeitſchrift III, S. 441 f.

Was die Möglichkeit der Beobachtung der levitischen Reinheit auch nach Zerstörung des Tempels betrifft, so leuchtet ein, daß von den Mitteln zur vollen Wiederherstellung verlorener Reinheit die Darbringung eines Opfers, welche von Aussätzigen,[1]) Flüssigen und Wöchnerinnen verlangt wurde, nach dem Jahre 70 zwar nicht mehr auszuführen, aber auch nicht mehr nothwendig war: der zwei niederen Grade der Reinheit (לחולין ולתרומה) ist auch ein מחוסר כפרה fähig. Dagegen hing die Vornahme von Waschungen und Bädern selbstverständlich gar nicht und die zur Reinigung von der Berührung eines Todten nothwendige Besprengung nur mittelbar von dem Bestand des Tempels ab: so lange es einen vollständig reinen Mann und die rituelle Asche zur Besprengung gab, so lange war diese Reinigung auch ohne Tempel möglich, und eine Aenderung mußte erst mit dem Mangel des nothwendigen Materials eintreten, erst dann machte sich die Zerstörung des Heiligthums fühlbar.

Demnach können wir in der Erwägung, daß es bei der Strenge der einschlägigen Gesetzgebung kaum Jemandem möglich gewesen sein dürfte, sich während seines Lebens von טומאת מת ganz frei zu halten, unsere Frage anders fassen: Von wann an gab es keinen vollständig reinen Essäer oder Pharisäer oder Genossen (חבר) mehr? Von wann an wurden die rituellen Besprengungen mit dem Reinigungswasser nicht mehr vorgenommen, resp. konnten sie nicht mehr vorgenommen werden?

Die Frage kann mit ziemlicher Sicherheit beantwortet werden.

Dabei müssen wir davon absehen, daß die beiden Talmude über die levitische Reinheit nicht in besonderen Traktaten abhandeln. Schon R. Chanina, zu dessen Zeit (Anfang des 3. Jahrhunderts d. g. Z.) es noch Leute gegeben hat, die jeden Morgen nach essäischer Sitte ein Bad genommen haben,[2]) mußte

[1]) Nach שערי תשובה Resp. Nr. 176 soll nach der Zerstörung des Tempels die Unreinheit des Aussatzes nicht mehr beachtet werden sein.

[2]) Jer. Berachot 3, 6. (citirt in Frankel's introd. p. 87 b).

dem Spotte eines „Sadducäers" darüber, daß ganz Israel unrein sei, nur die Bemerkung entgegenzusetzen, daß das die Gegenwart Gottes nicht ausschließe.[1]) Und zu derselben Zeit ungefähr scheute sich selbst ein Gesetzeslehrer wie R. Jochanan nicht, einen Knochen seines Kindes bei sich zu tragen.[2])

Um ein Geschlecht älter ist die Klage des R. Simon ben Eleasar, daß mit der Reinheit auch der gute Geschmack und Geruch von den Früchten gewichen sei.[3]) Dabei ist freilich nicht zu erkennen, ob Simon das Erlöschen der levitischen Reinheit selbst erlebt, oder ob er in seiner bekannten Liebe für geschichtliche Notizen die Verschlechterung des Obstes nur Anderen nachgesprochen hat. Ebenso wenig entscheidend ist die andere Glosse desselben Gelehrten: [4]) בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל שלא שניטו לא יאכל הטהור עם הטמאה אלא לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. Denn abgesehen davon, daß die Erklärung Raschi's, es handle sich um die levitische Reinheit nichts weniger als unumstößlich ist, würde diese Stelle, auch wenn sie nicht von sittlicher Reinheit spräche, immerhin nur bezeugen, daß die Gesetze über die levitische Reinheit zur Zeit der Aufstellung der fraglichen Mischnah, d. h. vor R. Simon, geübt zu werden pflegten. Für das jüngste Tanaitengeschlecht selbst giebt sie keinen Anhaltspunkt.

Bei weiterer chronologischer Zusammenstellung der uns bekannten Notizen sind nun die verschiedenen Berichte über den Dienst anzuführen, welchen R. Simon ben Jochai den Bewohnern von Tiberias erwiesen hat.[5]) Wenn hierbei, wie ange-

---

[1]) Joma 57 a.

[2]) Berachot 5 b.

[3]) Sotah 49 a. Es ist hier unzweifelhaft wegen der Zusammenstellung mit מעשר die levitische Reinheit gemeint, wenngleich die folgende Erzählung aus dem Leben des R. Huna die Sittlichkeit im Auge hat.

[4]) Sabbat 13 a.

[5]) Siehe darüber Graetz IV[2], p. 197. 473.

nommen wird, die Rücksicht darauf maßgebend war, daß „Mancher, den Umstände gezwungen hatten, in der Gräberstadt Tiberias seinen Wohnsitz zu nehmen, eine Gewissenspein empfunden haben mochte, dadurch der levitischen Reinheit entbehren zu müssen," so hätten wir allerdings hiermit die letzte Spur der אוכלי חולין בטהרה. Allein diese Annahme ist nicht sicher bewiesen. Bei der großen Wichtigkeit, welche man dieser Pflicht eines חבר beilegte, wäre es fast unerklärlich, warum die sämmtlichen Berichte auch nicht mit einer Silbe darauf hinweisen, R. Simon habe es durch sein Verfahren den Tiberiensern ermöglicht, ihr leichter nachzukommen. Ja, dem Bericht, welcher zwar am meisten sagenhaft ausgeschmückt ist, aber dafür in dem Werke enthalten ist, welches der verkörperte Scharfsinn und der Geist der Logik selbst redigirt hat (Sabbat 33 b) — diesem Bericht widerstrebt es geradezu, nicht einmal den Zweck anzugeben, der R. Simon leitete. Und wenn auch die Angabe von den Umwegen der Priester erfunden sein mag, so zeigt sie doch ebenso sicher wie das beredte Schweigen der übrigen Berichte, daß die Ueberlieferung von dem Zusammenhange der אכילת חולין בטהרה mit der Reinigung von Tiberias nichts gewußt hat. Eine „Abneigung der Frommen gegen die Gräberstadt" um 170 d. g. Z. wäre auch nach dem Erlöschen der levitischen Reinheit leicht zu erklären, um so mehr, als wir bei noch weiterem Zurückgehen nun bald auf die Zeit kommen, aus welcher sichere Zeugnisse von der Beobachtung der levitischen Reinheit sich erhalten haben.

Führen wir auch diese so vollständig als möglich, jedoch bei dem ältesten beginnend, an.

R. Jochanan ben Sakai ordnete vor seinem, nicht lange nach der Zerstörung des Tempels erfolgten Tode an, das Haus auszuräumen, damit weniger Gegenstände verunreinigt würden.[1])

[1]) Berachot 28 b.

— Bei dem Streite, wodurch sich R. Elieser den Bann zuzog, handelte es sich um eine praktische Entscheidung über die Reinheit eines gewissen Ofens. [1]) — Wenn dabei jedoch schon im „Weinberg zu Jabne" darüber geklagt wird, daß die Gesetze über die levitische Reinheit würden vergessen werden, [2]) so verhält es sich sicher damit wie mit jener allgemeineren und auf das ganze Gesetz ausgedehnten Klage, deren Bezugnahme auf die Uneinigkeit der Schulen und Leiter längst erkannt ist. — Bei der Reise, welche R. Gamaliel II. mit den Gesetzeslehrern in die vorzüglich von Samaritanern bewohnten Distrikte am Jordan machte, sind als Nahrung der Reisenden „Kräuter" angegeben. [3]) Es scheint, daß man aus Rücksicht auf die sichere Reinheit dieser Speise hierzu Zuflucht genommen hat. — R. Akiba erklärte auf das Zeugniß des Arztes Theodor hin eine Synagoge für rein, in welcher man eine Kiste von gänzlich zerschmetterten Rückenwirbeln aufgestellt hatte. [4]) — Ein anderer Gesetzeslehrer derselben Zeit, R. Josua ben Kabusai [5]) berichtet, er habe sein Leben lang das Schriftwort: „es besprenge der Reine den Unreinen" schlechthin aufgefaßt. Erst als er im vorgeschrittenen Alter den Besprengungen der oben erwähnten Magazine zu Jamnia als Augenzeuge beigewohnt habe, habe er die Bedeutung des Satzes recht erkannt: ein Reiner kann

[1]) Berachot 19 a. Baba mezia 59 b.

[2]) Sabbat 138 b.

[3]) Tos. demai c. 5. Vgl. den Bericht Josephus über die Nahrung ausgestoßener Essäer.

[4]) Jer. berachot I, 1. bab. nasir 52 a. — R. Natan (Aruch s. v. מרסי I) erwähnt noch כפר מביא als den Ort, woher man die Knochen gebracht habe, und dann ist wohl auch מרסיים als der Ortsname aufzufassen. Zu meinem Bedauern fehlen mir augenblicklich die Hilfsmittel zur näheren Bestimmung. — Wenn einer von Tossaphot angeführten Nachricht des Sifre (?) zu trauen ist, so fällt der erwähnte Vorfall in die letzten Jahre Akiba's. Denn er hatte über „Rein" seine Stimme zuerst abzugeben und war also (nach Synhedr. 32 a) der Bedeutendste unter den Anwesenden.

[5]) Frankel, Hodeg. in m. 187. Die Orthographie des Namens ist schwankend.

in Einem Akte viel Unreines besprengen. [1]) — Ferner war in derselben Zeit durch einen eigenthümlichen Vorfall ein Entscheidung nöthig geworden. Ein Rind hatte von dem schon zur Besprengung fertigen Reinigungswasser genossen und war dann noch vor Ablauf von 24 Stunden geschlachtet worden. Da nun die zwecklose Berührung des levitischen Reinigungswassers bekanntlich unrein macht, so war die Frage, ob auch das Fleisch jenes Rindes unrein sei. Die Quellen [2]) widersprechen sich in den Angaben über den Ort der Entscheidung und über die Anzahl der Stimmen, welche dabei mitgewirkt haben. Hier ist von Jamnia, dort von Lydda, hier von 39, dort von 32 Votanten die Rede. Allein darin stimmen die Berichte überein, daß die Entscheidung praktische Bedeutung hatte, und daß R. José aus Galiläa Stimmführer der einen Meinung war. Da nun R. José den herodianischen Tempel nicht mehr gesehen und noch in zarterem Alter gestanden hat, als er in Jamnia in den Lehrer-Kreis eingetreten war, zur Zeit unserer Discussion jedoch schon soviel Bedeutung hatte, daß er sich mit R. Akiba messen konnte, so gehört diese Entscheidung ebenso wie die des R. Josua und des Arztes Theodor frühestens den letzten Jahren Trajans an. — Von dem folgenden Geschlechte wissen wir dann noch, daß der Sohn des R. Chanina ben Antigonos — er war ein Priester — sicher und R. Jehuda und R. José wahrscheinlich die Gesetze der levitischen Reinheit beobachtet haben, [3]) wobei jedoch hervorgehoben wird, daß die gewissenhafte Befolgung dieser

---

[1]) Tos. demai c. 1 und machschirin Ende; jer. demai c. 3. — Die richtige Lesart ergiebt sich aus dem Zusammenhalt der 3 Stellen mit einander und mit dem Citat des R. Simon aus Sens in dessen Mischna-Commentar zu Mikwaot 6, 7. Die Corrumpirung des באוצרה in ביצה ist ein überaus glänzendes Armuthszeugniß der Abschreiber.

[2]) Sifre zu Num. 19, 9. Tos. mikwaot c. 8, citirt auch von R. Simon aus Sens im Mischna-Commentar zu mikwaot 10, 8.

[3]) Bechorot. 30 b.

Vorschriften seit der Zerstörung des Tempels von Nichtpriestern nur in seltenen Fällen vorausgesetzt zu werden pflege, selbst dann nicht einmal, wenn die zu Beurtheilenden dem Gelehrtenstande angehörten. Darum mag wohl auch damals R. Juda sich veranlaßt gesehen haben, jedem Chaber ausdrücklich die Pflicht aufzuerlegen, sich vor Verunreinigung durch Todte (besonders sorgfältig?) zu hüten;[1]) und der beste Beweis, daß zu seiner Zeit die levitische Reinheit eben schon stark im Verfall war, ist seine von den Collegen getadelte Vermengung derselben mit der sittlichen Reinheit. Und in der That haben wir von da an keine sichere Nachricht mehr; die nächstfolgende schon ist die oben erwähnte von R. Simon ben Jochai. Wir können also als sicher annehmen, daß die levitische Reinheit ungefähr ein Jahrhundert nach dem Tempel noch aufrecht erhalten worden ist, freilich nur von verhältnißmäßig Wenigen. Damit stimmt auch das Verhältniß überein, wonach von Johann Hyrkan an überhaupt noch die Asche von 4 „rothen Kühen" verbraucht worden ist,[2]) die letzte darunter aber von dem Mannesalter des R. Jochanan ben Sakai an[3]) vorhalten mußte.

Ueberblicken wir jedoch noch einmal die Zusammenstellung der Nachrichten von wirklicher Beobachtung der levitischen Reinheit nach der Zerstörung des Tempels, so fällt auf, wie äußerst mager unsere Ueberlieferungen in diesem Punkte sind. Verhältnißmäßig reichlich fließen die Quellen nur aus den späteren Jahren des Zeitalters, für welches Frankel das dritte Tanaitengeschlecht annimmt. Und diese Notizen gerade sind auffälligerweise die prägnantesten, und unter ihnen gerade sind die einzigen sicheren Nachrichten von der Anwendung des טי החטאת.

---

[1]) Demai 2, 3.

[2]) Parah 3, 5.

[3]) Tosiphta Parah c. 2 ist sein Verhalten gegen einen sadducäischen Priester erzählt, der bei der Verbrennung der פרה fungirte.

Das läßt sich nicht durch die kriegerischen Aufstände jener Zeit erklären: der Tod hat seine Arbeit zu keiner Zeit eingestellt. Auch die Berufung auf den Zufall, der das eine Faktum der Vergessenheit anheimgegeben, das andere aber ihr entrissen habe, giebt keine genügende Aufklärung. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß in jener Zeit, also zwischen 100 und 135 d. g. Z. einmal ein ausnahmsweise reges Interesse an der Wiederherstellung der levitischen Reinheit erwacht ist.

Dafür spricht auch der agadische Ausspruch des R. Akiba: „Heil euch, Israeliten! Wer ist es, vor dem ihr selbst euch reiniget und der euch reinigt? Euer Vater im Himmel. Denn es heißt: Ich sprenge auf euch reine Wasser, daß ihr rein werdet; und ein anderes mal wird der Herr מקוה ישראל genannt: er reinigt euch gleich dem Tauchbad.“ [1]) Denn dieser pathetische Ausruf mit vielleicht einer polemischen Spitze gegen die Halswirkung der christlichen Taufe ist augenscheinlich auf die Massen berechnet und zeigt, daß zu jener Zeit auch das Volk den Besprengungen ausnahmsweise nahe stand.

Und dieses zweifellos sichere Resultat unserer Untersuchung mit dem beabsichtigten Wiederaufbau des Tempels in Verbindung zu bringen, liegt zu nahe. Nur dadurch wird die Ausnahme erklärlich.

Eine andere und äußerst deutliche Nachricht von jener Restauration des Heiligthums finde ich in der Notiz, [2]) R. Akiba habe den Eintrit der Erlösung aus den Worten Chaggai's berechnet: עוד אחת מעט היא וגו׳. Man hat diese Notiz bisher schlechthin angenommen, ohne zu bedenken, daß jener Schriftvers in agadisch-apokalyptischer Andeutung die Geschichte des Tempelbaues sehr durchsichtig angiebt. „Noch eins,“ d. h. nach

[1]) Joma Ende.
[2]) Synhedr. 97 b.

der Dynastie, welche den Tempel zerstört hat, noch eine Regierung (מלכות); „von kurzer Dauer". — Nach dem Tode Domitian's, des letzten Flaviers, herrschte Nerva 16 Monate lang; „dann werde ich Himmel und Erde und das Meer und das Trockene erschüttern und ich erschüttere alle Völker" — die großen Kriege Trajans im Orient und der große Aufstand; „und es kommen die Schätze aller Völker und ich fülle dieses Haus mit Herrlichkeit, mein ist das Silber und mein das Gold" — die Spenden für den Bau des Tempels aus allen Ländern und die Wechslertische des Julian und Pappus; „größer wird die Herrlichkeit dieses anderen Hauses sein . . . und an diesem Orte gebe ich Frieden." Das freilich konnte man nach der Zuvorkommenheit Hadrians hoffen; aber nicht aus allen Knospen werden Früchte. —

Schließlich möchte ich noch zu zwei berührten Punkten eine Bemerkung machen. Die eine betrifft die Magazine in Jamnia, und es wäre wohl kaum nöthig darauf hinzuweisen, daß sie, wenn man meine Annahme von dem Zusammenhange der Besprengung mit dem Tempelbau gelten läßt, den Quietuskrieg überdauert haben.

Die andere steht eigentlich mit unserem Thema in keinem inneren Zusammenhang und betrifft den Bann des R. Elieser.

Es ist auffällig, welch ungeheuere Veränderung dieser Vorfall in der Denkungsart Eliesers erzeugt haben soll. Man setze immerhin einige Derbheit des Charakters bei ihm voraus; allein trotzdem fällt es schwer, ein namentlich in den letzten Lebensjahren außerordentlich menschenscheues und abgeschlossenes Wesen, sein beharrliches Wegbleiben von den Synhedrialsitzungen, seinen tödtlichen Haß [1]) gegen seinen Schwager Gamaliel, sowie jene

[1]) Das wenigstens ist der historische Kern jener Sage von Imma Schalom (Baba Mezia 59 b).

sicher nicht blos ein einziges Mal im Unmuthe ausgesprochene Warnung vor den Schakalenbissen und Skorpionsstichen und Schlangenzungen und glühenden Kohlen der „Weisen" — das Alles als Wirkung des bloßen, damals noch nicht fürchterlichen Bannes allein auf einen Mann anzunehmen, dessen Wahlspruch war: des Nächsten Ehre sei Dir wie die eigene werth, und sei nicht leicht zu erzürnen!

Es scheint mir daher, daß R. Elieser sich weniger das zu Herzen genommen hat, was er wirklich ertragen mußte: den Bann, als vielmehr das viel schrecklichere Schicksal, das bei jener Gelegenheit discutirt worden war: seine Verurtheilung als זקן ממרא.

R. Gamaliel hatte sich die Wiederherstellung der Einheit der Lehre um jeden Preis zur Aufgabe gemacht: das Verbot eines Todesurtheils ohne Bestand des Tempels aber findet sich nicht in der Mischnah, und die Boraitha, welche es enthält, folgert es [1]) gerade aus dem Wortlaut der Schrift über den ז״מ.

Die Bedingungen, unter welchen das Gesetz vom ז״מ Anwendung findet, sind nach dem Stande unserer heutigen Halachah: 1) beabsichtigte oder wirklich eingetretene praktische Folgen der Widersetzlichkeit; 2) geistige Reife des Widerspenstigen; 3) die Entscheidung betrifft etwas שזרונו כרת ושגגתו חטאת und lehnt sich 4) gegen einen rite in der „Quaderhalle" gefaßten Beschluß des Synhedrins auf.

Die 2 zuerst genannten Bedingungen sind in der Mischnah enthalten und treffen bei R. Elieser zu. [2]) Ueber die dritte herrscht laut einer Boraitha Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meïr, R. Juda und R. Simon. [3]) Wahrscheinlich also war vor diesem Tannaitengeschlecht eine definitive Bestimmung dar-

---

[1]) Synhedr. 52 b.
[2]) Wenigstens הורה לעשות, wenn auch nicht עשה.
[3]) ibid. 87 a.

über nicht ergangen. Allein zu allem Ueberfluß entspricht der Gegenstand, über welchen R. Elieser entschied, der Meinung des R. Simon (אפילו דקדוק א׳ מדקדוקי סופרים) und des R. Juda (דבר שעקרו מד״ת ופירושו מד״ס) ebensowohl als der von uns recipirten des R. Meïr.[1]) Was dann endlich die 4. Bedingung betrifft, so läßt sich noch nachweisen, daß man einmal ausdrücklich zu betonen nöthig fand, auf Widersetzlichkeit gegen das Synhedrium in Jamnia sei auch bei sonst zutreffenden Verhältnissen nicht Todesstrafe gesetzt. Ich denke dabei an die Mischnah אין ממיתין אותו לא בב״ד שבעירו ולא בב״ד שביבנה אלא מעלין אותו לב״ד הגדול שבירושלים וגו׳ — ein Satz, der in höchst auffallender Weise einerseits einen Gerichtshof in Jamnia besonders hervorhebt und andererseits gleichzeitig das Synhedrion in Jerusalem voraussetzt.

Der b. Talmud[2]) sowohl als der Mischnah-Commentar Maimuni's z. St. finden jedoch gar nichts Auffälliges. Jener führt nur eine, in den auffallenden Worten mit der Mischnah übereinstimmende, übrigens aber ausführlicher gehaltene Boraitha an, und dieser erwähnt nur, ob bei זקן ממרא der Verurtheilung eine Verwarnung vorhergegangen sein müsse,[3]) und daß R. Akiba's Meinung zu recipiren sei. Erst die Commentatoren späterer

---

[1]) Ich setze hierbei den von R. Hamnuna als alt bezeichneten Zusatz, daß auch die Möglichkeit einer Folge mit זדונו כרת וגו׳ mitzähle, als alt voraus. Die erwähnte Buße trifft aber מומאת מקדש וקדשיו. Die Opposition hingegen von Seite der Tossaphisten, welche unsern Fall s. v. בפלוגתא ausschließen, weil sie zwischen חטאת קבועה und קרבן עולה ויורד unterscheiden, glaube ich wegen ihrer Jugend nicht berücksichtigen zu dürfen.

[2]) Synhedrin 89 a.

[3]) Nebenbei bemerkt, widerspricht hier der Commentar dem Talmud (Synhedr. 68 b) und der eigenen Entscheidung Maimuni's im Jad Hachasakah (Mamrim 3, 8). Es giebt aber eine — im Lechem Mischneh z. St. zufällig angedeutete — Möglichkeit, die Entscheidung des Commentars dem Talmud gegenüber zu rechtfertigen, und muß man also annehmen, daß der Codex den Ausspruch des Commentars widerruft, wie das ja öfter vorkommt. (Frankel, Hod. in Mischnam 327.)

Zeit berückſichtigen die Schwierigkeit; allein die Erklärung, welche Raſchi (und nach ihm Obadja di Bertinoro) vorbringt, wird von den Toſſaphiſten ſchlagend widerlegt, ohne daß jedoch ihre eigene, von R. Tam herrührende Erklärung trotz ihrer — man verzeihe den Ausdruck — Spitzfindigkeit Stich hält. Danach müßte nämlich das Synhedrin von Jamnia wieder nach Jeruſalem zurückgekehrt ſein (אלא מעלין אותו), wofür ſich aber eben ſo wenig ein Nachweis finden läßt, als für einen anderen Erklärungsverſuch: es habe noch vor Vespaſian in Jamnia ein beſonders nennenswerther Gerichtshof geblüht.

Eine genügende Erklärung liefert uns nur der Ritualcodex Maimuni's,[1]) wenn wir die Lesart wieder herſtellen, welche Abraham di Boton bezeugt. Derſelbe bemerkt nämlich (Lechem Miſchneh z. St.) והאי דכתב רבינו אם קבל וגו' רבינו מסברא דנפשיה כתב כן ופשוט הוא ראם לא ישמע אין עושים אותו עד שימרה פי' ב"ד הגדול של ע"א (:) ולא בביה דין הגדול שיצא חוץ לירושלים היינו פירוש דכיכנה דמתניתין ופי' רבינו כן מפני שפי' ר"שי ז"ל הוא קשה מאד . . ולפי ר"ח הוא דחוק . . . לכך פירש כן.

Dann erſt wird von den Worten Maimuni's der folgende Satz ואינו צריך התראה citirt und gloſſirt.

Demnach hatte alſo Abraham di Boton den Ritualcodex in anderer Faſſung vor ſich, die etwa gelautet haben mag: הורה לעשות או שעשה כהוראתו חייב מיתה ואין עושין ד"מ [ואינו חייב?] כב"ד של כ"ג ולא בב"ד הגדול שיצא חוץ לירושלים[2]) ואינו צריך התראה אפילו . . . והופשין אותו ומעלין אותו משם לירושלים ועד הרגל וגו'.

Dieſer Wortlaut krankt nicht an der Mangelhaftigkeit unſe-

---

[1]) Mamrim 3, 3.

[2]) Daß dieſe Beſtimmung und die 7 Halachah deſſelben Abſchnittes מצאן חוץ למקומן ſich nicht gegenſeitig unnöthig machen, liegt auf der Hand. — Bei der Wiederherſtellung des ausgefallenen Satzes habe ich mich an Hilch. Synh. 5, 1 gehalten, wo es in demſelben Sinne heißt: אין עושין ד"מ אלא בב"ד הגדול, und dieſer eigenthümliche Ausdruck konnte dann ſpäter leicht zum Irrthum führen.

rer Lesart, wo der Satz והופשין אותו ומעלין אותו משם לירושלים ganz überflüſſig, und die Verdoppelung des מעלין אותו לירושלים äußerſt ſchwerfällig iſt; er ſetzt aber auch — dem Wortlaut oder dem Sinne nach, — ein Miſchnah voraus: אין עושין ו'ם לא בב"ד שבעירו ולא בב"ד שביבנה אלא בב"ד הגדול שבירושלים ואין ממיתין אותו בבית דין שבעירו אלא מעלין אותו לב"ד שבירושלים ומשמרין וכו'.

Dieſelbe Löſung unſerer Schwierigkeit, nur nicht in dieſer Klarheit, ſchwebte auch R. Lipmann Heller vor, der lakoniſch bemerkt: ולי היה נראה לומר דאלא מעלין אינו חוזר על ולא בב"ד שביבנה אלא על לא בב"ד שבעירו בלבד.

Mag man nun geneigt ſein, das Schweigen des Talmud und des Miſchnah-Commentars von Maimuni als Zeichen dafür aufzufaſſen, daß die Vermiſchung der 2 Beſtimmungen der Miſchnah erſt nach Maimuni durch den Gleichklang derſelben entſtanden iſt, oder mag man annehmen, daß ſchon die endgiltige Redaktion der Miſchnah den unklaren Ausdruck verſchuldet hat — ſoviel iſt unzweifelhaft erwieſen, daß unſere Miſchnah die Beſtimmung enthält, bei Widerſetzlichkeit gegen das Synhedrin in Jamnia finde das Geſetz vom מסרא וקן keine Anwendung. Dieſe Beſtimmung trägt aber ein ſo individuelles Gewand, daß mit Sicherheit behauptet werden kann, ſie verdanke ihre Entſtehung einem beſtimmten Anlaß, der in Jamnia geſpielt hat — und die übrigen Glieder der Gedankenreihe folgen dann nach dem oben Dargelegten von ſelbſt.[1])

Dr. Neubürger.

---

[1]) In Bezug auf die Möglichkeit der Luſtration iſt noch die Stelle b. Chagigah p. 25 a zu beachten: חבריא מדכין בגלילא : אמר עולא.

Anmerk. d. R.

R. Abraham b. David aus Posquières.

Ein literarhiſtoriſcher Verſuch

von

Dr. H. Groß.

(Fortſetzung.)

IV.

Commentare des Rabed.

Eine weit umfaſſendere ſchriftſtelleriſche Thätigkeit als in den bisher genannten Rechtsgutachten, die nur Gelegenheitsſchriften waren, entfaltete Abraham b. David in ſeinen zahlreichen Commentarien zum Talmud. In ihnen legte er die Reſultate ſeiner Studien nieder, denen er ſein ganzes Leben geweiht hatte. Sie ſind das Denkmal ſeiner umfaſſenden Gelehrſamkeit, mit der ſich eine ſeltene Tiefe der Auffaſſung vereinigte. Menachem Meïri,[1]) ſelbſt einer der bedeutendſten Talmuderklärer des Mittelalters, weiſt den Commentarien des Abraham b. David unter den ihm bekannten einen der erſten Plätze an.

Man kann ſie, was Tiefe und Klarheit betrifft, mit den lichtvollen Commentaren Raſchi's vergleichen, nur daß ihre Darſtellung nicht ſo knapp und kurz iſt. Sie ſind ausführlicher und gewähren der Dialectik einen weiteren Spielraum, aber ſie halten ſich von der Weitläufigkeit der nordfranzöſiſchen Toſſafot, denen ſie an dialectiſcher Schärfe nicht im Geringſten nachſtehen, ferne. Sie beleuchten und durchdringen den Gegenſtand von allen Seiten, ohne je weitſchweifig zu werden. Sie drücken die ſcharfſinnigſten Anſichten, welche in den Toſſafot, ſo zu ſagen in

---

[1]) Einleitung zu בית הבחירה.

eine Wolke von Discussionen gehüllt sind, in wenigen Worten in der verständlichsten Weise aus. Ihre Methode ist die der spanischen Schule, welche man im Gegensatze zur tossafistischen Lehrweise, die man als synthetisch bezeichnen kann, die analytische nennen könnte. Die dem Gegenstande zu Grunde liegende Idee wird begrifflich zergliedert, woraus sich das Verständniß des Gegenstandes gewissermaßen von selbst ergiebt. In allen seinen Commentaren herrscht ein klarer, heller, durchdringender Geist. Wir beschränken uns auf eine einzige seiner Erklärungen, die wir als Beispiel wiedergeben.

Nach dem Talmud unterscheidet sich ein Sündopfer (חטאת) für ein bestimmtes unvorsätzlich begangenes Vergehen vom Schuldopfer (אשם תלוי) für ein zweifelhaftes Vergehen, wenn nämlich Jemand nicht weiß, ob er Verbotenes oder Erlaubtes genossen hat, darin, daß jenes Opfer den Werth eines Schekel Silber, dieses aber den doppelten Werth davon haben mußte. Worauf beruht dieser Unterschied, da doch das Umgekehrte stattfinden sollte, indem dort das Vergehen unzweifelhaft, hier aber zweifelhaft ist? Wer nicht einmal weiß, ob er überhaupt eine Sünde begangen hat, sollte doch eines minder werthvollen Sühnopfers bedürfen, als wenn er sich seiner Sünde vollkommen bewußt ist. Die Antwort auf diese Frage ist folgende: Wenn dem Sünder seine Sünde klar ins Bewußtsein getreten ist, so ist seine innere Reue tiefer und aufrichtiger, als wenn er sich seiner Sünde nicht klar bewußt ist. Je größer aber die innere Reue ist, worauf es beim Darbringen eines Opfers hauptsächlich ankommt, desto geringer kann der materielle Werth des äußeren Sühnmittels sein.[1])

Die kritische Seite seiner Commentarien tritt besonders in der Untersuchung und Prüfung der verschiedenen von einander

[1]) v. Commentar zu Sifra p. 26.

abweichenden Lesarten hervor. Der Verfasser vergleicht sehr oft den babylonischen und jerusalemischen Talmud mit den verschiedenen Boraitot, deren Text von einander oft wesentlich abweicht, und bemüht sich, die richtige Lesart festzustellen. Eine strenge Texteskritik ist ein in seinen Schriften scharf hervortretendes Moment. Der Einfluß Raschi's ist hierin unverkennbar. Die kritischen Bemerkungen des Verfassers überraschen oft durch ihre Schärfe. So erklärt er [1]) mehrere schwierige Stellen dadurch, daß abweichende Lesarten oder sonstige kurze Bemerkungen, die am Rande gestanden haben, durch den Abschreiber irrthümlich in den Text selbst gekommen sind. Den spanischen Lesarten giebt er gewöhnlich vor den französischen den Vorzug.[2]) Dieser Grundsatz entsprang wahrscheinlich aus der Annahme, daß das Studium des Talmuds in Spanien von älterer Zeit her eine größere Verbreitung und Pflege, als in Frankreich gefunden und daß auch Spanien von jeher in regem Verkehr mit Babylonien, dem Ursitze des Talmuds, gestanden hat.

Großen Werth legt Abraham b. David auf die sprachliche Erläuterung schwieriger Wörter. Er stützte sich hierin größtentheils auf Nathan b. Jechiel [3]), den Verfasser des Aruch,

---

[1]) Das. p. 41a p. 71 b zu Menachot p. 91a. ועדיין איני יודע אם מעונה נסכים או לא — על העולה. Diese Stelle erklärt der Rabed für ein bloßes Glossem. Im Sifra lautet die Stelle עדיין הדבר צריך. Der Unterschied ist jedoch unwesentlich, da der Sinn im Grunde derselbe ist. Das. p. 94b wird der Text nach dem bab. Talmud emendirt.

[2]) Temim Deim Nr. 14 לנסחא ספרדית צלי נמי כעי מליחה. Darnach wird Menachot p. 21a gelesen אמר אביי וכן לצלי. Viele spanische Autoritäten und darunter Alfasi lesen jedoch וכן לקורדה v. תורת הבית ed. Wien p. 44 b. über diesen Punkt. Temim Deim Nr. 240 טוב הוא להעמידה כי היא נסחא ספרדית. In derselben Weise bevorzugt Serachja Gerundi spanische Lesarten v. Maor zu Baba batra c. 7 das. zu Abboda sarah c. 1. ה"ג לה בספרים ישנים הבאים מספרד ומישיבת גאונים מדוקדקים ומוגהים. Er geht in dieser Bevorzugung manchmal zu weit, und Nachmani macht ihm daraus einen Vorwurf v. מלחמות zu Baba batra c. 9 כל היום הוא מחבב ומשכח ספרי ספרד בפני אחרים.

[3]) Sehr oft in den השגות zu Maimuni ה' כלים. Commentar zu

gegen den er aber auch oft polemisirt.[1]) Der Aruch scheint ihm aber nicht immer vorgelegen zu haben.[2]) Er beruft sich in einer Erklärung, die er im Aruch selbst hätte lesen können, auf die mündliche Mittheilung eines gewissen Amram.[3]) Letzterer hat seine geographischen Kenntnisse von Palästina aus dem Werke des Reisenden R. Hillel[4]) geschöpft.

Sifra an mehreren Stellen. Oefter führt er auch die Erklärungen des Aruch an, ohne die Quelle zu nennen. z. B. Commentar zu Sifra p. 49 b. סידוני פי' בלע"ז קורין אוחה שירינא והיא מחציה ולמעלה כצורת אשה ומנגנת כאדם (Syrene) das. p. 53a. בלעז (feutre) לבד פטריש vgl. Aruch s. v.

[1]) Das. p. 98b. Der Aruch erklärt das Wort חטה in Bechorot c. 6, Mischna 4. durch Zahn. Gegen diese Erklärung weist der Rabed mit Recht auf Bech. p. 43a. hin חוטין דליתנהו באדם. Er selbst versteht darunter die „Drüsen", die sich bei dem Thiere am Gebiß zwischen den Vorder- und Backenzähnen befinden. Eine Analogie dazu finden wir in Chullin p. 18. בגע בחיטי.

zu השגיח ה' טומאת אוכלין c. 13. Der Aruch erklärt das Wort קסיא in Machschirin 5, 8 durch Schale = קשוחתו Ex. 25, 29 und קסיה in Kelim 16, 6. durch lederne Handschuhe. Der Rabed erklärt beides durch Schurzfell. Diese Erklärung scheint mir die richtigere zu sein. Das Wort ist griechischen Ursprungs. κάς bedeutet die Haut und κασᾶς die Pferdedecke, oder lederne Decke überhaupt.

[2]) Hassagot zu ה' טומאת אוכלין C. 8. über קולירת in Tebul jom 1, 1. bemerkt der Rabed ואני הייתי מפרש קולית כד של מים. Das ist aber die Erklärung des Aruch s. v. קל. Das. ח' כלים c. 21. bemerkt er zu אפרקסותו von Kelim c. 29, 1, das Maimuni richtig erklärt, לא ידעתי, לשונו, während doch der Aruch es ganz so erläutert. Er folgte aber hierin Raschi Berachot p. 23b, der es durch סודר שבראשו erklärt. Daher hat er auch die falsche Lesart אפר קסותו. Es muß gelesen werden אפקרסין = ἐπικάρσιον eine Art Unterkleid. v. טומאת מת ה' c. 14 אספתי in Oholot 13, 4 erklärt er durch אצבריי = צברת Zange. Dieselbe Ableitung deutet der Aruch an. Es ist aber weder Zange noch Schwert ξίφος, sondern σπάθη, Spatel, vgl. ferner die folgende Note.

[3]) Commentar zu Sifra p. 114 a מקום חשיב — סרדסות סביסאי. לסרדסות והוא בארץ ישראל וכך שמעתי מפי ר' עמרם ש"ץ. Dieselbe Erklärung gibt der Aruch s. v. סויסטי. Die eine wie die andere Lesart ist unrichtig, sondern es muß heißen סבסטי = Σεβάστη. So liest auch unser Text Erachin p. 14a.

[4]) v. Tossafot zum Pentateuch דעת זקנים p 67a. מצאתי קונדרים כת' עמרם כת' הלל שהיה מארץ ישראל. אני הלל ראיתי קבר אלדד ומידד והיה

Auf dem lexicographischen Gebiete bewegt sich Abraham b. David freilich nicht mit solcher Selbstständigkeit und Originalität, wie auf dem rein halachischen, sondern wiederholt zumeist nur ältere Erklärungen. Gleichwohl enthalten auch seine eigenen etymologischen Untersuchungen viel Zutreffendes und tragen zur Aufhellung mancher dunkeln Stelle bei. Wir geben einige Proben derselben.

גל (Sifra Schemini) [1]) hält er für Schildkröte und leitet den Namen von גלל sich welzen und גלגל Kreis ab, wegen der Form des genannten Thieres.

קלים (Erachin p. 24a. und Sifra Bechukotai, [2]) erklärt er durch בן חורין, also freier oder vornehmer Mann. Es wäre demnach dasselbe, wie קלמין = *κάλλιμος* edel, [3]) (v. Midr. rabba Emor).

אפריון [4]) (B. batra p. 6 a) ist soviel wie אפריצא von פרץ hervorbringen. Es sind die hervorspringenden Steine einer Mauer, die man absichtlich beim Baue so gelegt hat, um später die neu zu erbauende Mauer der alten besser anfügen zu können.

חפתיחא (das. p. 36 a) leitet er von פתח ab, das im Piel

בתוב עליהם אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם. Dieser Amram ist mit dem vom Rabed citirten wahrscheinlich identisch. Derselbe blühte demnach schon im zwölften, nicht erst im dreizehnten Jahrhunderte, wie Carmoly angibt. v. Itinéraire de la terre sainte p. 489. Es gab um dieselbe Zeit in Deutschland, in einer der Städte am Rhein, einen namhaften Gelehrten R. Amram, der jedoch mit dem in den Tossafot zum Pentateuch a. a. O. genannten nicht identificirt werden darf. v. Or sarua II p. 160 שאל ר' עמרם וצ"ל מרבי" שמואל הכהן ו'ל. Der hier citirte R. Samuel war aus Mainz. Das. שאל ר' עמרם — והשיבוהו בשם רבותיו שבורמשא.

1) v. Commentar zu Sifra p. 49b. Den Namen גל in dieser Bedeutung habe ich sonst nirgends erwähnt gefunden. Meiner Ansicht nach hängt es mit dem gr. *κελυς* (Stamm *χελ*), die Schildkröte, zusammen.

2) Das. p. 114. Raschi erklärt es Erachin p. 24a. durch קל ועני.

3) Diese Bedeutung hat es neben der eigentlichen, „schön." Ueber קלמין v. Aruch von Landau s. v.

4) v. שטה מקובצת zur Stelle.

auch eingraben oder pflügen bedeutet (Jes. 28, 24). Es bedeutet ein Feld, das nur einmal, also oberflächlich gepflügt wurde.[1])

Es fehlt jedoch bei Abraham b. David nicht an gesuchten und geschraubten Worterklärungen. So erklärt er כעכין[2]) (Berach p. 38 a) durch „Kuchen, wie sie in Acco gebacken worden." Andere verstehen darunter eine Art Bisquit. אמנן und חמוץ (Ukzim 2, 5 אגוזים שאמנן והבצלים שחמרן) übersetzt er[3]) ganz abweichend von der gewöhnlichen Auffassung durch abschälen und rösten. Das erste Wort leitet er von אומן „Wärter" (Jes. 49, 23) ab, inwiefern die Schale der Frucht in der Sprache des Talmuds „Hüter der Frucht" genannt wird. Das andere Wort hängt mit חמר versengen zusammen (Chullin p. 56 a. נחמרו בני מעיה).

Manche seiner Worterklärungen beruhen offenbar auf unrichtigen Lesarten. So erklärt er,[4]) um nur ein Beispiel anzuführen, das Wort מרוכנין (j. Talmud Schebiit c. 6) durch neigen oder beugen und leitet es von רכן ab, die richtige Lesart ist aber gewiß מדוכנין[5]) zerstoßen. Wo Abraham b. David mit seinen etymologischen Untersuchungen das fremdsprachliche Gebiet betritt, insbesondere wenn es sich um Wörter griechischen oder römischen Ursprungs handelt, da verliert er bei der völligen Unkenntniß der griechischen und lateinischen Sprache ganz und gar den Boden unter seinen Füßen und tappt vollständig im Dunkeln herum. Seine etymologischen Erläuterungen sind hierin voller Irrthümer. Er verwechselt verschiedene Wörter, die

---

1) das. Andere übersetzen es durch Brachfeld v. Aruch s. v.

2) v. Kaftor wapherach p. 60a. vgl. Aruch s. v. כעך. Unser Text Berachot 38a. hat übrigens die Lesart כעכין der Münchener Talmudhandschrift dagegen כעכין, was auch richtiger ist v. Pessachim p. 48b. vgl. דקדוקי סופרים I p. 206.

3) Hassagot zu אוכלין טומאת ה' c. 6.

4) das. שמיטה ה' c. 4 רכן bedeutet neigen, v. Targum zu Genes. 24, 14. ארכיני כען = הטי נא.

5) v. Nedarim p. 58a. vgl. j. Schebiit 5, 3. דיכנו.

nicht zusammengehören und erklärt Wörter, die offenbar griechischen oder lateinischen Ursprungs sind, durch das Hebräische.

So erklärt er תפיח (Kelim 23, 3 תפיח של רמון) durch רפוס, während es ebenso wie טפיס (daf. 23, 2 טפיס של סום) *τάπης* — *ητος* = tapetum, Teppich oder Decke ist. [1])

פקטינם, richtiger פקסינן (Bereschit rabba sec. 15 האשור וה פקסינן) erläutert er [2]) durch פקם (Sabbat p. 94 Mischna המחלת וכן הפוקסת) rothe Schminke, während beide Wörter vollständig von einander verschieden sind. פקסינן ist = *πυξινός*, Buchsbaum, פקם aber ist = *φῦκος*, eine purpurrothe Schminke. Ein Irrthum führte den Erklärer zu einem andern. Weil er פקסינן von פקם ableitet, hält er האשור den Buchsbaum, für Brasilholz.

פקקלות (Sifra Wajikra חלב שבין הפקקלות und Bereschit rabba sect. 78 דגידי פקקלתא) leitet er [3]) von פקק = פקע theilen ab. Es ist aber das gr. *φάκελος* Bündel, und bedeutet an den angeführten Stellen Bündel von Adern.

Abraham b. David hält das eben besprochene Wort für eine Zusammensetzung aus zwei hebräischen Wurzelwörtern (מלה מורכבת משתי מלות) und verfährt nach derselben Methode bei vielen anderen Wörtern, welche aber in der fremden Sprache, der sie entlehnt wurden, von einem einzigen Wurzelworte gebildet sind. Der Vorwurf, den wir Abraham b. David in Betreff der etymologischen Erklärung fremder Wörter machten, trifft indessen auch die meisten anderen Commentatoren des Mittelalters. Es ist bekannt, daß selbst Maimuni's Commentar zur Mischna von solchen Fehlern nicht frei ist. Wir verweisen nur auf die Stelle, an der er סלקונריה = salconditum gewürztes Salz, (Aboda sara

---

1) v. Commentar zu Sifra p. 76b.

2) Daf. p. 70b. vgl. Aruch von Landau s. v. האשור אשברע ist nach den neueren Erklärern eine Cedernart. v. Fürst's Wörterbuch s. v.

3) daf. Commentar zu Sifra p. 14a.

c. 2, 6) [1]) für einen Ortsnamen hält. Dasselbe gilt von Raschi's Commentar. [2])

Abraham b. David pflegt seinen Worterklärungen auch die französische, bisweilen sogar die arabische [3]) Uebersetzung hinzuzufügen. Der letzteren Sprache war er nicht mächtig, doch hatte er sich wohl einige geringe Kenntnisse derselben im Umgange mit Männern, die des Arabischen kundig waren, angeeignet.

In seinen Schriften, besonders den Commentarien, begegnen wir auch einzelnen Bibelerklärungen. Dieselben haben allerdings im Allgemeinen das aggadische Gepräge des Bibelcommentars Raschi, auf den er sich öfter beruft, [4]) aber auch der Einfluß der rationellen Exegese Joseph Kimchi's ist unverkennbar. Weilte er doch in Posquières selbst mit Menachem b. Simon, [5]) einem der namhaftesten Schüler Kimchi's, zusammen. Seine wenigen Bibelerklärungen rechtfertigen das lobende Urtheil, das Benjamin aus Tudela über dessen exegetische Kenntnisse fällt. [6])

Wir wollen nur einige seiner Bibelerklärungen mittheilen. Mehrere schwierige Wörter erklärt er [7]) durch Verwechselung der Buchstaben ח und ע. נעתם הארץ (Jes. 9, 18) ist nach ihm =

---

1) v. Maimunis Commentar zur Stelle.

2) Vgl. Zunz Zeitschrift I. p. 287.

3) v. zu B. batra zu p. 73a. שקורין בערבי אלמקאדיף (Ruder משוטות. שטה מקובצת. Commentar zu Edujot c. 5, 3 אני שמעתי כי הוא אל קרובייא (Schwarzkümmel) קצח. vgl. Abudirham ed. Ven. p. 73 שיבתא בלשון ערבי שבת — vgl. Ukzim c. 3, 4 שבת = Dill. Commentar zu Sifra p. 98b. בלשון ערבי אל יובל (Lev. 22 :) יבלת.

4) v. Commentar zu Sifra p. 4a פרש"י ז"ל בפי' התורה das. p. 62a ראיתי כפירושי הרב הצרפתי ז"ל שכתב בפי' התורה das. 111b. u. a. m.

5) v. oben.

6) v. dessen Itinerarium Anf. חכם גדול בתלמוד ובפסוק.

7) Commentar zu Sifra p. 88b.

נחתם הארץ, die Erde wird verschlossen, oder gehemmt, wie בעד ככבים יחתם (Hiob 9, 7.) „Er hemmt den Lauf der Gestirne." Vielleicht nahm Abraham b. David חתם in der Bedeutung, verhüllen und in demselben Sinne wird auch in der That נעתם von Aben Esra und Kimchi erklärt.

עשקה לי ערבני (Jes. 38, 14) das gewöhnlich übersetzt wird „Mir ist Angst, rette mich", ist nach ihm = חשקה לי. „Habe Wohlgefallen an mir, oder sei mir gnädig und rette mich. Als Beweis führt er den Vers 17 daselbst an ואתה חשקת נפשי. Diese Worte schließen sich dem Vers 14 an. Der Flehende spricht hier schon die Wirkung seines Gebetes, die Erfüllung seiner Hoffnung aus. Erst betet er „Sei mir gnädig" und unmittelbar darauf ruft er in froher Zuversicht aus „Ja du bist mir gnädig."

לא יעבטון ארחותם (Joël 2, 7) ist = יחבטון. „Sie stoßen einander nicht auf ihren Wegen." Diese Erklärung entspricht mehr dem Sinne als die gewöhnliche. „Sie krümmen nicht ihre Wege", da sich für die letztere Bedeutung von עבט keine zntreffende Analogie findet.

Originell ist seine Uebersetzung des folgenden Verses (Spr. 13, 19) תאוה נהיה תערב לנפש. „Ein unterdrückter Wunsch — der aus einer bösen Leidenschaft entspringt — ist für die Seele süß.[1]) Diese Bedeutung von היה begründet er durch die Verbindung, in der dieses Wort mit חלה steht נהייתי ונחליתי (Dan. 8, 27). „Ich war körperlich gebeugt und krank."

Seltsam, von der allgemeinen Auffassung abweichend und einer Halacha widersprechend ist seine Erklärung von בקורת (Lev. 19, 20). Es ist nach ihm [2]) = פקורת oder מופקרת frei, das heißt nicht ehelich an einen Mann gebunden. Diese Bedeutung „frei" hat בקר allerdings in der Mischna und im Targum, aber an der oben angeführten Stelle wird es im Talmud in der

---

1) Baale ha-nefesch. Anf.

2) Commentar zu Edujot 4, 3.

Bedeutung züchtigen oder strafen genommen und daraus die Anwendung der Geißelstrafe für den vorliegenden Fall abgeleitet."[1])

Sehr richtig ist seine Bemerkung,[2]) daß שגיון (Ps. 7, 1) = שיר Gesang ist, da es sich durch das Syrische so erklären läßt, aber abzuweisen ist seine Etymologie[3]) von ארגמן Purpur, das er als eine Zusammensetzung von ארג weben und מין Art, also buntfarbig, betrachtet. Indessen ist die gewöhnliche Etymologie dieses Wortes nicht minder schwankend. Kehren wir nun zu den talmudischen Commentaren des Abraham b. David zurück. Dieselben erstrecken sich auf den größten Theil des babylonischen Talmud — und auf einige Theile der Mischna und Boraita. Vom jerusalemischen Talmud,[4]) dessen Studium damals noch nicht sehr verbreitet war, den er aber besonders berücksichtigt, und von der Tosifta werden zahlreiche einzelne Stellen erläutert.

Von seinen Commentaren haben sich nur die zu Sifra,[5]) Ebujot[6]) und Kinnim[7]) vollständig und ein großer Theil

---

[1]) Keritot p. 11 a. מניין דהדין בקורדיא לישנא דמלקות הוא, אר' יצחק רהוא בקראין.

[2]) Hassagot zu ה' תשובה c. 10 vgl. Fürst Wörterbuch s. v.

[3]) Hassagot zu ה' כלי המקדש c. 8.

[4]) Er hat sehr oft andere Lesarten im jerus. Talmud. Ich weise hier bloß auf eine Stelle hin. Nedarim jerus. zu c. 3, 4 liest er לדרגין בחורגה. Der Talmud jerus. emendirt nach seiner Ansicht das הרגין der Mischna in חרגין. Ich weiß aber das letztere Wort an dieser Stelle gar nicht zu erklären. Vielleicht dachte der Rabed an כרגא, Kopfsteuer, was sogar in der angeführten Stelle Nedarim 27b. נודין לדרגין ולחרמין למוכסין besser passen möchte.

[5]) ed. Wien 1862, mit trefflichen Bemerkungen versehen von J. H. Weiß. Ueber die Autorschaft dieses Commentars kann kein Zweifel sein, da sich ja der Verfasser (das. p. 56a.) ausdrücklich auf sein Werk בעלי הנפש beruft. v. Weiß. Einleitung zum Sifra v. Schem ha-gedolim s. v.

[6]) In der gewöhnlichen Ausgabe des Talmuds.

[7]) ed. Constantinopel 1751, einen anonymen alten Commentar zu Kid-

zu Baba Batra[1]) erhalten. Aus den zahlreichen Citaten geht hervor, daß er folgende Tractate commentirt hat: Berachot,[2]) Pessachim,[3]) Moëd Katan,[4]) Rosch hachana,[5]) Taanit,[6]) Jebamot,[7]) Ketubot,[8]) Gittin,[9]) Kiddusch in,[10]) Nedarim,[11]) Baba-kama,[12]) Baba-mezia,[13]) Sanhedrin,[14]) Sche-

duschin beigedruckt. Voran gehen einige Verse vom Rabed, welche Frankel דרכי המשנה p. 332 mitgetheilt hat.

1) Handschriftlich in der Münchener Bibliothek cod. 149. Den Herren Steinschneider und Perles, welche mir über diese Handschrift und sonst mehrere meine Arbeit betreffende Mittheilungen machten, bin ich zu Dank verpflichtet. Der handschriftliche Com. zu ב״ב, sehr defect, beginnt mit der Mitte des c. 5. und auch der Schluß fehlt. S. 55 enthält eine Bemerkung סליקא לה מסכתא מחידושי הרב ר׳ אברהם ז״ל S. 56 von derselben Hand, welche den ganzen Codex geschrieben hat, Nachträge mit der Aufschrift גם זה מרא״בד. Der Abschreiber, der sich in פ׳ יש נחלין Samuel nennt und ein talmudisch gelehrter Mann war, fügte am Rande und zwischen den Zeilen zahlreiche Bemerkungen hinzu.

Der Commentar des Rabed zu B. batra wird sehr oft in שטה מקובצת zu B. batra angeführt. Am Schlusse dieses Commentars standen nach שטה ed. Wien 1862 folgende Worte האל המלמד אדם דעת, והוא יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה. הוא ילמדנו ויורנו בדרך האמת על גלוי ונעלם כל ימי עולם.

2) Oefter citirt in Orchot Chajim I v. das. p. 18 b. כתב הראב״ד בפ׳ אין עומדין v. Kaftor wapherach ed. Berlin p. 46a, 77a u. a. m. Abudirham p. 51b כתב הראב״ד במס׳ ברכות vgl. Temim Deim Nr. 1 und 118.

3) v. Salomo b. Aderet תורת הבית ed. Wien p. 89b vgl. ר״ן zu Pessachim c. 1. v. Temim Deim Nr. 31 כתבתי מזה הענין דברים גדולים.

4) Oefter citirt in ר״ן zu dem genannten Tractate, vgl. Temim Deim Nr. 241 beruft sich der Rabed selbst auf seinen Commentar zu Meod.

5) v. Temim Deim Nr. 245 כבר כתבתי במס׳ ר״ה.

6) v. ר״ן zu Taanit c. 3.

7) v. מגדל עוז zu ה׳ אשות c. 4 הרא״בד ז״ל כתב בנמוקי יבמות שלו.

8) Oefter citirt im Sefer haterumot v. das. III, 6, 13. הרא״בד ז״ל שכתב בפי׳ של כתובות vgl. Salomo b. Aderet Resp. תולדות אדם I Nr. 246 u. a. m.

9) das. II Nr. 32 v. ריט״בא zu Nedarim c. 9.

10) Commentar zu Sifra p. 107a כבר פירשתיהו במ״ס קידושין.

11) Oefter citirt in שטה מקובצת zu Nedarim ed. Berlin p. 10b הראב״ד ז״ל כתב בפירושיו. Das. p. 48b. פירושי הרב אב ב״ד ist entweder von dem Commentar des Rabed verschieden, oder, was wahrscheinlicher ist, רב אב ב״ר in ראב״ד zu corrigiren.

12) v. Hassagot zu ה׳ חובל ומזיק c. 8. כבר הרחבנו בדברים אלו בפי׳ ב״ק. Längere Auszüge davon enthält שטה מקובצת zu Baba kama.

13) v. Sefer haterumot XLVI, 3, 20. הרא״בד כתב בפירושיו.

14) v. ריטב״א zu Sanhedrin ed. Prag p. 32.

buot,[1]) Aboda sara,[2]) Maccot,[3]) Chullin[4]) und Jebajim.[5])

Der Commentar zum Tractat Tamid,[6]) der seinen Namen trägt, muß ihm abgesprochen werden, da dessen Verfasser die deutschen unter der Leitung von Isaak b. Ascher halevi[7]) in Speier verfaßten Tossafot und Samuel den Frommen[8]) anführt und „den Frommen“[9]) gewiß den Vorhergenannten, so wie R. Ephraim[10]) als seine Lehrer bezeichnet. Der Verfasser war jedenfalls ein Deutscher.

Die Angabe,[11]) daß er einen Commentar zum Tractat Middot verfaßt habe, beruht auf einer Verwechslung mit den dreizehn Middot,[12]), aber auch der letztere Commentar, der seinen Namen trägt, gehört nicht ihm.

---

1) Der Katalog der Michael'schen Bibliothek p. 69 verzeichnet einen handschriftlichen שטה מקובצת zu Meziа, in dem sich auch Fragmente eines Commentars des Rabed zu Schebuot befanden. תוספי הראב"ד לשבועות. Diese Handschrift selbst war einst in Besitze von Asulai. Derselbe hat überhaupt mehre handschriftliche Commentarien des Rabed in Händen gehabt, die uns heute unbekannt sind v. Schem ha-gedolim s. v.

2) v. Temim Deim Nr. 84. Der Rabed beruft sich auf seinen Commentar zu ע"ז. Derselbe ist öfter citirt von Salomo b. Aderet v. תורת הבית p. 56 p. 75 לראב"ד ז"ל מצאתי בפירושו לע"ז. u. a. m. v. R. G. des M. Alaschkar (a 1500) Nr. 29 שביתי פירש ע"ז מהראבד ז"ל.

3) v. ריטב"א zu Maccot.

4) v. תורת הבית p. 50b כן נמצאת בפירושי הרא"בד oft citirt in Orchot Chajim II.

5) v. Temim Deim Nr. 66.

6) ed. Prag 1725 mit mehreren Commentaren von R. Aschери, Ritba zu Sanhedrin c. 11 und R. David zu Sanhedrin c. 4. Dieselbe Sammlung ed. Livorno 1781.

7) ed. Prag p. 21a.

8) das. p. 7a.

9) das. p. 9b.

10) das. p. 22b.

11) Carmoly La France israélite p. 125 שדג s. v. לשון חכמים.

12) v. weiter.

Die Deraschot, [1]) die ihm hin und wieder zugeschrieben werden, waren besondere Abhandlungen, in denen er den einen oder andern Gegenstand ausführlicher als in den Commentaren erläuterte.

Abraham b. David kannte die meisten Commentarien seiner Vorgänger. Er hat besonders aus den Commentarien Raschis, [2]) den er oft ehrenvoll nennt, viel geschöpft, R. Chananel, Isaak Alfaßi und Samuel b. Meir bezeichnet er als „die drei Säulen, auf die er sich stützte", [3]) R. Tam [4]) nennt er selten und über die jüngeren „dem R. Tam folgenden nordfranzösischen Tossafisten urtheilt er in wegwerfendem Tone. [5]) Ihre spitzfindige Lehrweise mochte ihm nicht zugesagt haben. Der Commentarien eines griechischen Gelehrten, [6]) wahrscheinlich Isaak

---

1) v. Orchot Chajim I p. 76b ראב"ד בהדשה שלו, vgl. ר"ן zu Rosch haschana c. 2. Abudirham an mehreren Stellen.

2) Er nennt ihn oft blos הרב הצרפתי. v. Commentar zu Sifra p. 6.

3) Commentar zu B. batra ms. Münchener Cod. gegen Ende des c. 5. Er gedenkt das. des רשב"ם (ca. 1110—1160) stets als eines noch Lebenden. Aus den Citaten in dem handsch. Commentar kann hin und wieder der edirte Text des רש"בם zu B. batra corrigirt werden. So erklärt der רש'בם zu B. batra p. 167 a אורנוקא סגויצא בלע'ז, die Handschrift hat richtiger סיגוניא בלע'ז. Ciconia bedeutet im Spätlateinischen Pumpenstock, daher span. ciguena. Davon war wahrscheinlich im Altfranzösischen ein ähnliches Wort gebildet. (Aus einem Briefe von Dr. Perles).

4) שמה מקובצת zu B. kama p. 120a. Hassagot zu ה' ציצית c. 3 יש מי שחולק ist der R. Tam.

5) Temim Deim Nr. 113 ידעתי כי הגיע בכם יד הצרפתים החדשים החושבים בלבם כי המה הגבורים אשר מעולם.

6) Hassagot zu ה' מתנות עניים c. 1 das. c. 5 ה' טומאת המת c. 17, 21 das. ה' כלים c. 17 u. a. m. blos הרב היוני. Es ist wahrscheinlich Isaak b. Malki — Zedek, der Verfasser eines Commentars zu den Mischna-Ordnungen Seraim und Taharot, dessen Serachja Gerundi im Maor öfter gedenkt v. Reifmann Biographie des Serachja Gerundi p. 65. vgl. Graetz Geschichte B. 6 p. 441.

Isaak b. Malki Zedek stand mit R. Tam und Peter b. Joseph, einem französischen Tossafisten, in gelehrter Verbindung v. Or sarua II, p. 22 b. מסימפונט (l. הר"י) השיב ר"ת להר"ר das. 87b. Sein Commentar zu Seraim ist handschriftlich vorhanden v. Katalog der Michael'schen Bibliothek Nr. 687.

b. Malki Zedek aus Siponto, in Apulien, gedenkt er meist tadelnd. Er ging in seinen Commentarien in voller Selbstständigkeit seinen eigenen Weg, sich weniger an eine Autorität haltend, als daran, was er für wahr und richtig erkannt hatte.[1])

---

1) v. seine Vorrede zum Commentar zu Edujot אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי סופר כי מעורית האל לבדו המלמד אדם דעת.

(Fortsetzung folgt.)

Die Söhne des Herodes.

Eine biographische Skizze.

Von
Dr. M. Brann.

(Fortsetzung.)

Die unmittelbare Frucht dieser Schandthat, über die wir die Untersuchung soeben abgeschlossen haben, war die Reihe von Mißgriffen nnd Unglücksfällen, die uns aus der letzten Zeit der Regierung des Tetrarchen gemeldet werden. Herodias, die er zu seiner Beherrscherin gemacht hatte, blieb das böse Princip seines Lebens. Das zeigte sich zuerst in der Geschichte des Täufers Johannes. In jener schweren Zeit nämlich, als Judäa unter dem harten Druck der Römer zu Boden lag, als Pontius Pilatus sein blutiges Regiment führte und sogar das Aeußerste gewagt hatte, Kaiserbilder in die heilige Stadt zu bringen und Angesichts des Tempels aufpflanzen zu lassen, als über das höchste religiöse Amt, das Hoheprieſterthum, der heidnische Rö-

mer nach Gutdünken und Willkür verfügte,[1]) als die Machtstellung des Synhedriums auf ein Minimum reducirt, als das religiöse Leben, ebenso wie das politische, in Parteien und Lehrmeinungen auseinanderfiel und die Spaltung sich scheinbar immer größer und unheilbarer gestaltete: da begann immer mehr jene Anschauung sich Bahn zu brechen, die schon in der Zeit der Makkabäerkämpfe sich bemerklich gemacht hatte, daß die damals bestehende Welt unmöglich noch eine lange Existenz haben könne,[2]) daß baldigst ein neues Reich, ein Reich des Himmels (מַלְכוּת שָׁמַיִם), eintreten müsse, herbeigeführt durch die Rückkehr des Propheten Elias und befestigt unter der Herrschaft des Messias. Die Zeit erzeugte ihre Männer, und es lag in der Natur der Sache, daß dieselben Märtyrer für die Idee werden mußten, die sie in sich verkörpert glaubten. Denn die Schulen, in denen durch Hillel's epochemachendes Auftreten eine frische, reale und kerngesunde Geistesrichtung zum Durchbruch zu kommen anfing, blieben dieser idealen Erhebung gegenüber im Großen und Ganzen nüchtern und zurückhaltend, während die Partei, in deren Händen die politische Macht lag, nämlich die Römer, die Römlinge und die Herodianer, von vornherein eine eifersüchtige und feindselige Stellung einnahm, da

[1]) Nicht einmal die hohenpriesterlichen Gewänder waren unter der Obhut der Juden geblieben. Seit Johann Hyrcan wurden dieselben in der Burg Baris, später Antonia genannt, von den hasmonäischen Fürsten, die daselbst residirten und bekanntlich gleichzeitig Hohepriester waren, in Verwahrung gehalten. Als später unter Herodes die weltliche und geistliche Macht getrennt war, hatte der König, dem die Antonia gehörte, die Aufbewahrung der hohenpriesterlichen Gewänder als sein Privilegium geltend gemacht. Von ihm war es mit dem Recht der Einsetzung der Hohenpriester auf Archelaus, und von diesem auf die Procuratoren übergegangen. So hing es in gewissem Sinne von den Heiden ab, den Gottesdienst verrichten zu lassen oder nicht. Erst Vitellius gab die Aufbewahrung den Juden wieder anheim. Vgl. Ant. XV, 11, 4. XVIII, 5, 3. XX, 1, 2.

[2]) Geiger, das Judenthum und seine Geschichte I, S. 103 flg. Graetz III² S. 216 fg.

durch die unvermeidliche Aufregung der Massen Elemente in Bewegung gesetzt wurden, durch deren Entfesselung die schlimmsten politischen Wirren zu befürchten waren. Von jenen für das Wohl und die Zukunft ihres Volkes glühend begeisterten Männern,[1]) waren es namentlich zwei, die von der Vorsehung eine weltgeschichtliche und welterschütternde Rolle zu spielen berufen waren: Johannes, der nach einer dunkeln Tradition des Lucas[2]) aus priesterlichem Geschlechte war, und Jesus, Sohn des Joseph und der Maria, aus Nazareth in Galiläa.[3]) Der Erstere war, wie Graetz[4]) bewiesen hat, nach allem, was wir von ihm wissen, ein Essäer. Er trat auf mit dem Mahnruf zur Buße und Besserung und forderte die Juden auf, durch die Taufe im Jordan zu manifestiren, daß sie in körperlicher und sittlicher Reinheit fortan ein Leben, frei von Sünde und Leidenschaft, tugendhaft und gerecht gegen Gott und Menschen, zu führen, fest entschlossen seien.[5]) Tausende folgten dieser Aufforderung, und die Menschenmassen, die sich um ihn schaarten, hingen in schwärmerischer Liebe an ihrem Führer und Lehrer und waren Alles für ihn zu thun bereit. Daß der sittenstrenge Prediger in der Wüste daran gedacht hätte, seine Anhänger zu politischen Umwälzungen zu gebrauchen, davon kann nicht die

---

[1]) Vgl. Ant. XVIII, 4, 1. XX, 5, 1.

[2]) Luc. 1, 5 ff.

[3]) In welchem Verhältniß Beide zu einander stehen, ist für meinen Zweck Nebensache.

[4]) a. a. O. S. 219; vgl. Strauß, das Leben Jesu (1864) S. 191 und Hausrath I, 143 u. 146.

[5]) „*κτείνει γὰρ τοῦτον (τὸν Ἰωάννην) Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι*“, sagt Jos. (Ant. XVIII, 5, 2), und im folgenden Satz, der von der Kraft der Taufe handelt, klingen offenbar essäische Anschauungen hindurch: „*οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.*“

Rede sein. Nichtsdestoweniger aber mußte eine Regierung, die die Herzen des Volkes nicht besaß, im höchsten Grade einen Mann fürchten, der durch einen Wink, wenn er wollte, Tausende gegen das verhaßte Regiment in Bewegung zu setzen im Stande war. So ist es denn nicht zu verwundern, daß der stets argwöhnische und mißtrauische Tetrarch, um Thron und Leben besorgt, als sich die Taufbewegung in sein Gebiet hinüberzog, sich bewogen fühlte, den Täufer in Fesseln zu legen und auf die Feste Machärus abführen zu lassen, um dadurch der ganzen Erhebung die Spitze abzubrechen. Und in der That verlor die Bewegung durch diese Gewaltthat für den Augenblick ihren Mittelpunkt und vor der Hand für die Regierung des Antipas jede weitere Bedeutung. Allein der persönliche Muth des Täufers war durch die Gefangenschaft keineswegs gebrochen. Mit aller Schärfe sprach er sich, wie es scheint im Gefängniß, bitter tadelnd über das gottvergessene Leben und Treiben des Tetrarchen und namentlich über seine verruchte Ehe mit dem Weibe des Bruders aus, und der Tadel wegen dieser Schandthat ist wahrscheinlich die letzte Veranlassung seiner Hinrichtung gewesen.[1]) Die christliche Legende aber hat sich dann beeilt, dieses stille Martyrium entsprechend zu verherrlichen.

---

[1]) Josephus (Ant. XVIII, 5, 2) spricht nur von politischen Erwägungen, die den Mord veranlaßten. Bezüglich der Angabe der Evangelien (Mrc. 6, 17. Mtth. 14, 3. Luc. 3, 19), nach welcher der Tadel der Herodias-Ehe die Verhaftung des Täufers veranlaßt habe, schließe ich mich der Ansicht Schenkel's (B.-L. III, 323) und Hitzig's (Gesch. des Volkes Israel II[3] S. 567) an, die den Widerspruch dahin ausgleichen, daß in den Evangelien die Veranlassung zur Hinrichtung des Täufers mit der Veranlassung seiner Gefangensetzung verwechselt worden sei. Ueber die nähere Schilderung des Lebensendes bei Marcus und Matthäus s. oben S. 348 ff. — Keim (L. J. II, S. 512) nennt bei Gelegenheit der Hinrichtung des Täufers die Enthauptung einen „unjüdischen, ja verabscheuten römischen Brauch" und meint in der Anmerkung, mit Berufung auf Winer, daß im alten Testament das Schwert erstechend, nicht enthauptend, angewendt wurde. Allein die von ihm als Beleg für seine Behauptung citirte

Wir haben jene Legende bereits oben (S. 348) ausführlich behandelt und müssen hier nur noch eines sonderbaren Berichtes Erwähnung thun, den Josippon über das Lebensende des Täufers bringt. „Und es starb [1]) Archelaus, der Sohn, des Herodes", erzählt er, „und es regierte nach Archelaus Antipater, welcher seinen Namen verwandelte in Herodes. Er that auch übler als alle, welche vor ihm gewesen waren, und unterließ nicht ein Gräuel, welches er nicht gethan hätte. Und er regierte elf [2])

Stelle des bab. Talm. (Synhedrin 52 b) beweist gerade das Gegentheil. Dort behauptet nämlich die Gemara, daß die Enthauptung ein ächt jüdischer, ja sogar auf ein biblisches Gebot zurückzuführender Brauch sei, und daß demnach aus dem Umstande, daß dieselbe Art der Enthauptung auch bei den Heiden üblich sei, keinerlei Bedenken gegen die Vollstreckung dieser Strafe durch ein jüdisches Gericht herzuleiten sei. Und selbst Rabbi Jehuda, der das. in der Mischnah eine abweichende Ansicht aufstellt, will nur die auch bei den Römern gebräuchliche Enthauptung durch das Schwert verbieten und dafür die Enthauptung durch das Beil in Anwendung bringen lassen. Gegen die Enthauptung als Todesstrafe an sich hat auch er nichts einzuwenden. Daß endlich לפי חרב an den unzähligen Stellen, in denen es in der Bibel vorkommt, nicht „mit der Spitze" wie K. will), sondern vielmehr „mit der Schärfe des Schwertes" bedeutet, braucht wohl nicht erst ausführlich bewiesen zu werden.

1) cap. 63: (אחר : I) וימת ארקילוס בן הורדוס וימלך אנטיפטר את ארקילוס אשר הסב את שמו הורדוס. גם הוא הרשיע לעשות מכל אשר היו לפניו ולא עזב תועבה אשר לא עשה. וימלך ייא שנה על ישראל. והוא לקח אשת פוליפוס אחיו בעודנו חי לאשה, והיו לה בנים מארוס, ויקח לו לאשה. ויהרוג הרבה מחכמי ישראל. וגם הוא הרג את יוחנן כהן גדול על אשר דבר ואמר לו אסור לך לקחת את אחיך פוליפוס לאשה, ויהרגהו. הוא יוחנן אשר נטבל. Die letzten Worte: „הוא יוחנן אשר נטבל", die ein schleppendes Anhängsel in schlechtem Hebräisch bilden, möchte ich für später eingeschoben halten.

2) Josippon und nach ihm sämmtliche jüdische Chronisten stellen nämlich für diese Zeit, abgesehen von einigen kleinen Abweichungen, folgende Regententafel auf: Herodes starb 3761 d. W. = 1 n. Chr. Ihm folgt Archelaus 9 Jahr — 3770 d. W. = 10 n. Chr., dann Antipas 11 Jahre — 3781 d. W. = 21 n. Chr., dann Agrippa I 23 Jahre — 3804 d. W. = 44 n. Chr. (Das Todesjahr Agrippa's I stimmt wieder mit der richtigen Datirung) und zuletzt Agrippa II 21 Jahre — 3825 d. W. = 65 n. Chr. Im Jahre 65 n. Chr. (3½ Jahre vor der Tempelzerstörung) wurde Agrippa II und sein Sohn Monobazes von Vespasian getödtet. Mit diesen fast durchgehends erfundenen Daten wurde

Jahre über Israel und nahm die Frau seines Bruders Philipp zur Frau bei dessen Lebzeiten, und sie hatte Kinder von seinem Bruder. Und er nahm sie sich zur Frau und erschlug viele von den Weisen Israels. Auch erschlug er den Hohenpriester Jochanan, weil er zu ihm gesagt hatte: Es ist dir verboten, das Weib deines Bruders Philipp zur Frau zu nehmen.[1]) Darum erschlug er ihn. Das ist Jochanan, der Getaufte."[2]) Indem Josippon das Detail offenbar den Evangelien entnommen hat, hat er aus dem Täufer unter dem Einfluß des Berichtes des Lucas, welcher dem Johannes eine priesterliche Abstammung zuschreibt und also einen יוחנן הכהן verbürgte, mit einem kühnen Wurf, der ihn allerdings um 150 Jahre in der Chronologie zurückversetzte, einen יוחנן כהן גדול gemacht. Und dieser Name klang dem Josippon um so weniger befremdlich, als er in den Talmuden und Midraschim häufig genug als Bezeichnung für den König und Hohenpriester Johann Hyrkan (135 — 106 v. Chr.) vorkommt. Natürlich hat dann der Täufer bei allen späteren jüdischen Chronisten von R. Abraham b. David hallevi, dem Verfasser des ספר הקבלה, bis auf Jechiel Heilperin, den Verfasser des סדר הדורות, den Rang eines Hohenpriesters behalten.

---

der Zeitraum von Herodes Tode bis zur Zerstörung des zweiten Tempels ausgefüllt. Von der Theilung des Reiches nach Herodes Tode und von der gleichzeitigen Regierung mehrerer Brüder haben sie kaum eine dunkele Ahnung. S. jedoch Jochasin (Amsterdamer Ausgabe) Bl. 105a.

[1]) Vgl. Mrk. 6, 18: *οὐκ ἔξεστί σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.*

[2]) Eine andere ganz unbegreifliche Confusion hat Josippon mit dieser blutschänderischen Ehe des Antipas im Kap. 65 angerichtet. Wir lesen daselbst: וילך (אנטיפטר) וילכד את ארץ ספרד וישמידה על אשר לקח בלך ספרד את אשת אחיו וימת שם. Offenbar hat die Nachricht des Josephus, daß Antipas nach Spanien verbannt worden, auf die Gestaltung dieser sonderbaren Notiz eingewirkt. Vielleicht ist in diesem Capitel der ganze Passus, der mit den Worten: „ואלו רם אשר הושיעו את ישראל בביתי שני" beginnt und mannichfache Widersprüche mit den früheren Angaben des Josippon enthält, interpolirt; vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 153.

Der Zeitpunkt auf den die Hinrichtung des Täufers fällt, wird uns nicht genau angegeben. Josephus sagt nur, daß das Unglück des Tetrarchen im Feldzuge gegen Aretas von Arabien (etwa 36. n. Chr.) von manchen der Verschuldung zugeschrieben wurde, die er sich durch den Mord des unschuldigen Johannes zugezogen hatte. Unter solchen Umständen bleibt natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Johannes zu Ende der zwanziger oder gleich zu Anfang der dreißiger Jahre den Tod erlitten habe. (Vgl. S. 468. Anm.) Nach der Hinrichtung des Täufers nahm Jesus, lehrend und predigend, die Thätigkeit desselben auf, bis auch er als Opfer seiner Bestrebungen fiel. Antipas war, wie es scheint, bei seiner Hinrichtung nicht betheiligt. [1])

Der Feldzug nun, dessen unglücklicher Ausgang im Volke als Bestrafung für die letzte Uebelthat des Tetrarchen angesehen wurde, entsprang ebenfalls Verwickelungen, welche durch die Ehe mit Herodias angebahnt worden waren. Aretas war, wie wir gesehen haben, seitdem seine Tochter vom Hofe des verworfenen Tetrarchen geflohen war, dem Antipas nicht mit Unrecht feindlich gesinnt. Lange Jahre hielt er aus Gründen, die sich jeder Berechnung entziehen, seinen Groll nieder, bis es endlich durch Grenzstreitigkeiten über die Gegend von Galaaditis, (wie Keim mit Recht statt „Gamalitis" bei Josephus zu lesen vorschlägt,) etwa im Jahre 35 oder 36 zum Bruche kam. [2]) In diesem Kriege

[1]) Bezüglich der Betheiligung des Antipas an der Hinrichtung Jesu, die Lucas allein von allen Evangelisten erzählt (Luc. 23, 6—13), schließe ich mich der von Bauer, (Kritik der Evangelien II S. 247,) Strauß, a. a. O. S. 573; Schenkel, B.-L. III, 298; Charakterbild Jesu (3. Aufl.) S. 216. 283; Volkmar a. a. O. S. 594 und zuletzt auch von Keim III, 379 vertretenen Ansicht an, daß jener Passus bei Lucas nicht für historisch gelten könne, daß er vielmehr mit der klaren Tendenz componirt sei, den Herrn und Messias von allen jüdischen und heidnischen Gewalten seiner Zeit verworfen werden zu lassen, damit er dann mit vollem Rechte als Sühnopfer für die gesammte Menschheit fallen könne.

[2]) Ueber Gamalitis konnten schon deswegen keine Grenzstreitigkeiten ausbrechen, weil Gamala, östlich vom See Genezareth gelegen, wahrscheinlich

war Antipas unglücklich, und beinahe sein ganzes Heer wurde durch den Verrath einiger Ueberläufer, die aus der Tetrarchie

---

nie einem von beiden streitenden Mächten gehört hat. — Josephus ist sich des chronologischen Sprunges, den er bei der Erzählung der Gründe dieses Feldzuges macht, genau bewußt. Er hat die judäische Geschichte bis zu den parthischen Händeln, die seiner Berechnung nach in das Jahr 36. fallen, fortgeführt, hat dann die Geschichte des Tetrarchen Philipp, über den nur einige Notizen nachzutragen waren, beendigt und hat nun von Ereignissen, die unter Tiberius vorgehen, (abgesehen von der Geschichte des Privatlebens Agrippa's I vor seiner Thronbesteigung) nur noch den Araberkrieg des Antipas zu erzählen. Mit „*ἐν τούτῳ*" findet er die Anknüpfung an das soeben erzählte Absterben des Philipp. Die Ursache des Krieges aber zwingt ihn, ein Stück zurückzugreifen, da ihm bisher keine bequeme Gelegenheit gegeben war, die Flucht der arabischen Prinzessin und die Ehe mit Herodias zu erzählen und somit die eingetretene Spannung mit Aretas zu begründen. Nachdem er deswegen die tiefer liegende Ursache weitläufig auseinandergesetzt hat, kommt er dann mit einem großen Sprunge sofort zur eigentlichen näheren Veranlassung des Krieges, indem er sagt: *ὁ δὲ ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλάτιδι* [hier nimmt Dindorf mit Recht eine kleine Lücke an, etwa: *στασιάσαντες*] *καὶ δυνάμεως ἑκατέρῳ συλλεγείσης, εἰς πόλεμον καθίστανται.* Er sagt wohlweislich, um jedem möglichen Mißverständniß vorzubeugen, klar und deutlich: *ὁ δὲ ἀρχὴν ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος*, und nicht *αἰτίαν πολέμου*. Es ist also, um es nochmals zu betonen, gänzlich unstatthaft, wie Keim will, ohne Weiteres *ἀρχὴν ἔχθρας* = Ursache des Krieges zu nehmen. — Daß sich Antipas der Burg Machärus gleich im Anfang dieses Krieges bemächtigt habe und dorthin sofort den gefangenen Johannes bringen ließ, was Keim und Schenkel deswegen annehmen, um den nachmaligen Besitz der Feste durch Antipas zu rechtfertigen, ist eine leere Hypothese. Und die Momente, die herbeigebracht werden, um diese Hypothese zu stützen, daß nämlich Antipas aus Furcht vor einem Aufstande im Rücken sich gerade damals des Täufers bemächtigt habe, daß er aus Furcht, der Täufer könne daheim gewaltsam befreit werden, ihn an der äußersten Grenze seines Reiches, in der soeben eroberten Feste, untergebracht habe, beruhen allesammt wiederum auf der Combination, daß Philipp's Tod, die Herodias-Ehe und das Ende der Lehrthätigkeit des Täufers dem Ausbruch des Araberkrieges unmittelbar vorhergehen: eine Annahme, die, wie wir vermeinen, durch unsere Auseinandersetzungen über die dem Antipas zugeschriebene Erbschleicherei beim Nachlaß des Philipp, über den Zeitpunkt seiner Ehe mit Herodias, über die Daten aus der Vorgeschichte Agrippa's I bereits erschüttert worden ist. Mir scheint dem-

seines Bruders Philipp stammten und bei ihm in Dienst getreten waren, zusammengehauen. Den Mißerfolg meldete er dem Kaiser und suchte sicherlich alle Uebergriffe und alle Ungerechtigkeit auf seinen Feind zu schieben. Und Tiberius war froh, Gelegenheit zu erhalten, dem Araberhäuptling der die Abhängigkeit von Rom schon lange nicht mehr gefühlt hatte, die römische Macht wieder einmal empfinden zu lassen. Er gab deshalb dem Vitellius den übermüthigen Befehl, den Aretas sofort todt oder lebendig nach Rom zu schicken. Diesem Befehle gehorchend brach Vitellius mit zwei Legionen und soviel Hülfstruppen, als er von den benachbarten Fürsten auftreiben konnte, zum Feldzuge gegen Petra auf. Schon stand er bei Ptolemais, um seinen Weg durch Judäa zu nehmen, als Abgesandte der Juden bei ihm erschienen und ihn ersuchten, seine mit Bildern versehenen Standarten nicht in das heilige Land zu bringen. Der menschenfreundliche Vitellius gab

---

nach einer solchen Hypothese gegenüber, die gebaut ist auf eine Hypothese und gestützt wird durch andere Hypothesen, die Annahme, daß sich Antipas irgend einmal im Frieden der Burg Machärus bemächtigt habe, ohne daß dadurch ein Krieg hervorgerufen worden sei, viel wahrscheinlicher und ungezwungener zu sein, und dieser Weg ist meines Erachtens der einzig mögliche Ausgleich zwischen den beiden Angaben des Josephus, daß Machärus zur Zeit der Flucht der Tochter des Aretas dem letzteren gehört habe, und daß der Täufer in Machärus nach dem Abschluß der Ehe mit Herodias hingerichtet worden sei. (Vgl. oben S. 410. Anm. 1). Will man mit Hitzig (II, S. 567) die Bemerkung des Josephus, Machärus habe zur Zeit der Herodias-Ehe dem Aretas gehört, streichen, so würde dadurch allerdings die Schwierigkeit beseitigt, aber — durch einen Gewaltstreich, zu dem man sich nicht leicht verstehen wird. Will man dagegen mit Bauer (a. a. O. III, 31) und Volkmar aus der Hinrichtung in Machärus urgiren, daß dieselbe vor der Herodias-Ehe, d. h. bevor die Festung in den Besitz des Araberkönigs übergegangen sei, stattgefunden habe, nun, so müßte man, da, wie wir gezeigt zu haben glauben, bereits 24. n. Chr. die Herodias-Ehe als bestehend vorausgesetzt wird, die Hinrichtung des Täufers vor 24. n. Chr. setzen, und das thut nicht einmal Volkmar. Bauer (a. a. O. S. 35) macht auf die sonstigen Schwierigkeiten, die sich gegen seine Aufstellung aus dem Leben des Agrippa ergeben, aufmerksam, ohne dieselbe zu lösen.

dieser Bitte nach und ließ sein Heer durch die große Jordansebene einen Umweg machen, während er selbst mit Herodes und seinen Freunden zum Feste nach Jerusalem hinaufzog. Unmittelbar nach dem Feste sollte dann wahrscheinlich der Feldzug gegen Aretas eröffnet werden. Allein vier Tage nach der Ankunft in Jerusalem traf plötzlich die Nachricht vom Tode des Kaisers ein, und dadurch unterblieb die ganze Unternehmung, weil Vitellius behauptete, erst die Dispositionen des neuen Kaisers abwarten zu müssen. Antipas mußte sich bei dieser Erklärung beruhigen, und Aretas, dem durch ein Orakel die Resultatlosigkeit der Rüstungen gegen ihn vorher verkündet worden sein soll, scheint durch die im ersten Feldzuge errungenen Resultate vollkommen befriedigt gewesen zu sein.[1])

Während so Antipas auf der einen Seite seinen Racheplan für die Dauer vereitelt sah, sollte ihm bald auf einer andern Seite eine günstige Gelegenheit geboten werden, sich das Wohlwollen des neuen Kaisers zu erwerben und dadurch zugleich Vitellius, der ihn im entscheidenden Augenblick im Stich gelassen hatte, einen argen Streich zu spielen. Im Jahre 35 nämlich

---

1) Da nach **Tac., ann.** 6, 50, womit Sueton, Tib. c. 73, übereinstimmt, Tiberius am 16. März gestorben ist, (**D. C. LVIII**, 28 sagt, er sei am 26., Zonaras, er sei am 20. März gestorben) so ist mit dem Feste, zu dem Vitellius mit Herodes zog, wahrscheinlich das Wochenfest 37. n. Chr. gemeint, und fällt der unglückliche Feldzug am wahrscheinlichsten in das Jahr 36, vielleicht schon 35. n. Chr. Der auf den Bericht über jenen unglücklichen Feldzug folgende Satz (**XVIII**, 5, 3): „*τίσι δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρῴδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τιννυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου*“ zwingt jedoch keineswegs zu dem Schluß, daß der Tod des Täufers in das Jahr 34. fallen müsse. Die Aufstellungen vom Jahre 33. oder 29., als dem Todesjahr des Täufers, stehen mit den Angaben des Josephus ebenfalls nicht in Widerspruch. Denn die Annahme, daß trotz eines mehrjährigen Zwischenraumes der Unglücksfall dem Morde an jenem frommen Manne zugeschrieben worden sei, hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man das ungeheure Aufsehen und den nachhaltigen Eindruck bedenkt, den das Auftreten und die Gefangensetzung des Täufers sicherlich hervorgerufen hat.

hatte bereits Kaiser Tiberius dem Vitellius die Verwaltung von Syrien übertragen und ihn namentlich mit dem Ausgleich der obschwebenden parthischen Händel beauftragt. [1]) Artaban, der König der Parther, hatte sich damals Armeniens bemächtigt und seinen Sohn Arsaces zum König daselbst eingesetzt. Damit war eine Partei in seinem Reiche unzufrieden, und Tiberius ließ sich durch eine Gesandtschaft bewegen, die Demüthigung des übermüthigen Parthers zu versuchen. Er stellte deshalb den Phrahates und nach dessen Tode den Tiridates zum Gegenkönig auf. Mit Vitellius Hülfe wurden die Iberer und Sarmaten gegen Artaban aufgereizt; und dieser, vollends geschlagen, floh in die oberen Provinzen seines Reiches. [2]) Darauf setzte Vitellius über den Euphrat, blieb kurze Zeit in Mesopotamien und kehrte, von diesem sehr oberflächlichen Siege leicht genug befriedigt, nach Syrien zurück. Die Ehre der römischen Waffen war ja gewahrt, und dadurch, daß ein Theil von Feindes Land eine Zeit lang occupirt gewesen war, war wenigstens die Furcht vor der römischen Macht auch diesen Barbaren eingeflößt worden. Diese Ereignisse füllen die beiden Sommer der Jahre 35. und 36. [3]) Allein die Herrlichkeit des als König eingesetzten und befestigten Tiridates dauerte nicht lange; denn Artaban sammelte unter den Dahern und Saken, scytischen Völkerschaften, ein gewaltiges Heer und stellte seinen alten Besitzstand bald wieder her. [4]) Eine so mächtige Nachbarschaft, wie die des Artaban jetzt wieder geworden war, war der Natur der Sache nach den Römern wenig erwünscht, und Vitellius erhielt von dem neuen Kaiser den Auftrag, auf gütlichem Wege eine Einigung zu erzielen und womöglich

---

1) Tac. ann. 6, 31 ff.; Jos. XVIII, 4, 4. 5.; vgl. D. C. LVIII, 26.

2) So ist die Darstellung nach Tac. a. a. O. 33 und D. C. a. a. O. Nach Jos. a. a. O. blieben die Iberer und Albaner, die Vitellius aufgereizt hatte, ruhig und hetzten die Scythen gegen Artaban auf. Vgl. Haverc. I, 881 Note y.

3) Tac. a. a. O. c. 38.

4) Vgl. Jos. a. a. O. § 4 gegen Ende mit D. C. a. a. O.

dabei eine Unterwürfigkeitserklärung von Seiten des Parthers zu erwirken. Artaban erſchien auf die Einladung des Vitellius am Euphrat, und mitten auf einer über dieſen Fluß geſchlagenen Brücke fand die Zuſammenkunft ſtatt. Man ſchloß ein Bündniß ab, Artaban verſprach ſeinen Sohn Darius als Geiſel nach Rom zu ſchicken, und er war ſogar ſchwach genug, ſich bewegen zu laſſen, vor den römiſchen Feldzeichen das Knie zu beugen.[1]) Bei dieſer Zuſammenkunft war auch Antipas anweſend und veranſtaltete in einem in der Mitte der Brücke errichteten und mit großem Aufwande und aller erdenklichen orientaliſchen Pracht ausgeſtatteten Zelte beiden Partheien zu Ehren ein ſplendides Gaſtmahl. Auf dieſe Weiſe erhielt er leicht vom Reſultat der Verhandlungen Kenntniß und beeilte ſich das in Erfahrung gebrachte ſchleunigſt dem Caligula zu melden, in der richtigen Meinung, daß eine ſolche Dienſtfertigkeit nicht verfehlen werde, in Rom einen guten Eindruck zu machen.[2]) Vitellius war natürlich

---

1) Jos. a. a. O. § 5. D. C. LIX. 27.

2) Dieſe Conferenz des Vitellius mit Artaban fällt nach D. C. LIX, 27 und nach Suet., Caligula c. 14; vita 11 c. 2. in die Regierungszeit des Caligula. Und auch Tacitus, der c. 37 nach Vertreibung des Artaban den Vitellius über den Euphrat gehen läßt, und c. 38 berichtet, daß bis zur Rückkehr des Legaten nach Syrien der Sommer 36 vergangen ſei, läßt ſchließen, daß dieſe Zuſammenkunft erſt ſpäter ſtattgefunden habe. Wie Hitzig (Geſch. des Volkes Iſrael II, 568) mit Recht hervorhebt, ſcheint auch Antipas im Sommer 36. ſchon deswegen nicht bei Vitellius ſich haben aufhalten können, weil er damals von Aretas im Schach gehalten wurde. Wenn daher Joſephus die Bewirthung des Vitellius und den Bericht des Tetrarchen noch unter Tiberius erfolgt ſein läßt, ſo liegt hier offenbar ein Irrthum ſeinerſeits vor, und er hat eine zweite Anweſenheit des Vitellius am Euphrat mit der erſten nach Vertreibung des Artaban confundirt, vgl. Hitzig a. a. O. — Zur Schlußbemerkung des Joſephus: „*ὁ Ουιτέλλιος . . . ἄδηλον τὴν ἐπ᾽ αὐτοῖς ἔκρυπτεν ὀργὴν μέχρι δὴ καὶ μετῆλθε, Γαΐου τὴν ἀρχὴν παρειληφότος*“ findet ſich in der Darſtellung der ſpäteren Ereigniſſe keine Beziehung, welche auf die Art und Weiſe der Rache des Vitellius ſchließen ließe. Ich möchte darum meinen, daß Vitellius ſpäter irgendwie die Entſchließungen des Kaiſers, die zum Sturz des Tetrarchen führten, beeinflußt und ſo ſeine Rache befriedigt haben mag.

nicht wenig erbittert, als er dieſen hinterliſtigen Streich erfuhr und hat es ſich wahrſcheinlich, als er ſich ſpäter als der verächtlichſte Schmeichler und Speichellecker fortwährend in der nächſten Nähe des Kaiſers befand,[1]) angelegen ſein laſſen, dem Tetrarchen dieſe Treuloſigkeit gegen ihn mit Zinſen heimzuzahlen. Die Gelegenheit dazu ließ nicht lange auf ſich warten.

Denn die augenblickliche Gunſt des Caligula hielt nur ſo lange vor, als ihr nicht durch einen mächtigeren und geſchickteren Einfluß die Waage gehalten wurde, und Antipas wurde arg enttäuſcht, als er ſich hatte überreden laſſen, daß er nun auch praktiſche Beweiſe des Wohlwollens vom Kaiſer verlangen dürfe. Freilich, der Tetrarch ſelber würde bei ſeinem Phlegma und bei ſeiner Liebe zum behaglichen Wohlleben ſich gewiß auch jetzt durch das Bewußtſein, überhaupt in Rom gut angeſchrieben zu ſein, vollſtändig befriedigt gefühlt haben. Allein die grenzenloſe Herrſchſucht und Mißgunſt ſeiner Gemahlin zwang ihn, ſich mehr, als er wünſchte, bemerklich zu machen und ſtürzte ihn dadurch in's Verderben.

Als nämlich Agrippa I, welchen Tiberius wegen einer unvorſichtigen Aeußerung eingekerkert hatte, von Caligula[2]) buchſtäblich aus dem Kerker auf den Thron berufen und mit der erledigten Tetrarchie des Philipp und dem Königstitel beſchenkt worden war, da ließ das Glück des Bruders, der einſt abenteuernd ihr Gnadenbrot gegeſſen hatte und jetzt plötzlich einen höheren Rang in der Geſellſchaft, als ſie ſelber einnehmen ſollte, der neidiſchen Schweſter keine Ruhe. Der böſe Geiſt ächt herodianiſcher Habgier nnd Unzufriedenheit war über ſie gekommen. „Ich möchte mir das Leben verwünſchen", ſo ungefähr läßt ſie Joſephus ſehr ſachgemäß zu Antipas ſagen, „wenn ich daran denke, daß dieſer Agrippa, der Sohn jenes Ariſtobul, den der Vater

---

1) D. C. LIX, 27, Tac. ann. 6, 31.
2) Ant. XVIII, 6, 6 fg.

des Todes schuldig erkannt, er, der einst im tiefsten Elend sich befunden, dem wir einst mit dem Allernothwendigsten haben unter die Arme greifen müssen, der auf der wilden Flucht vor seinen Gläubigern hierhergekommen, daß er als König wiedergekommen sein soll, während du selbst, der du doch nur der Abänderung deines Titels bedarfst, dasitzen sollst und es vorziehen, weiter wie ein gemeiner Mann zu leben." Durch solche und ähnliche unverständige Reden [1]) setzte sie ihrem Mann mit Bitten und Vorstellungen so lange zu, bis er, den Aufreizungen nachgebend, endlich ihren ehrgeizigen Plänen geneigtes Ohr lieh. Sie beschlossen gemeinsam nach Rom zu fahren, und es sollte keine Mühe, kein Aufwand an Gold und Silber geschont werden, um das heißersehnte Ziel zu erreichen. Von den Münzen, die damals zum Zwecke der Bestechung hoher und niederer Beamten geprägt und nach Rom mitgenommen wurden, sind uns noch Exemplare erhalten. Sie tragen, um dem Kaiser zu schmeicheln, die bisher sorgfältig vermiedene Inschrift [2]): „Dem Cajus Cäsar Germanicus" innerhalb eines dichten Lorbeerkranzes und sind im 43. und letzten Regierungsjahre (= 39 n. Chr.) geprägt.

Diese Intriguen am Hofe des Antipas konnten Agrippa nicht lange verborgen bleiben, und freudig ergriff er die sich ihm darbietende Gelegenheit, den hochmüthigen Schwager und die ehrgeizige Schwester die ehemals erlittenen Unbilden bitter entgelten zu lassen. Er kannte den Kaiser, seinen Schüler in den diplomatischen Ränken, [3]) und wußte besser, wie ihm beizukommen war. Als ihm die Abfahrt des Oheims und Schwagers gemeldet war, sandte er seinen Freigelassenen Fortunatus mit Geschenken und einem Briefe nach Italien. In dem Briefe beschuldigte er den Tetrarchen, daß er an der sejanischen Verschwörung gegen

[1]) a. a. O. 7, 1.

[2]) Vgl. Ekkhel, doctr. nummorum III, 487. Cavedoni, Bibl. Numismatik I, 60. Levy, Gesch. d. jüd. Münzen S. 80. Keim, A.-L. III, 46.

[3]) Ant. XVIII, 6, 4. D. C. LIX, 24.

das Leben des verstorbenen Kaisers betheiligt gewesen sei, und daß er auch jetzt wieder mit dem Partherkönig Artaban sich gegen die Herrschaft des neuen Kaisers verschworen habe. Beweis für das neue Attentat sollte der Umstand sein, daß er für 70,000 Mann Waffen in seinen Arsenalen liegen habe. Diese schlau gewählten Anhaltspunkte, wenn sie auch allem Anscheine nach nur leere Verdächtigungen waren, sollten genügen, um Antipas den Sturz zu bereiten. Beide Schiffe, das des Antipas und des Fortunatus, landeten ziemlich gleichzeitig in Dicäarchia, und beide Partheien begaben sich nach den nahen Bädern von Bajä woselbst der Kaiser sich damals aufhielt. Vielleicht durch Vitellius' Vermittelung hatte es Fortunatus so einrichten können, daß Agrippa's Brief gerade während der Audienz, die dem Tetrarchen und seiner Gemahlin gewährt wurde, in Caligula's Hände gelangte. Der Kaiser las den Brief, und wie es seine Art war, wandte er sich dann plötzlich an den Tetrarchen mit der kurzen Frage, ob er Waffen besitze. Bestürzt bejahte Antipas die Frage. Mehr war nicht erforderlich. Agrippa's Beschuldigungen galten dem Kaiser nun als erwiesene Thatsachen, und ohne sich auf weitere Verhandlungen einzulassen, erklärte er Antipas sofort seiner Tetrarchie verlustig und verbannte ihn nach Lugdunum in Gallien.[1]) Seine Tetrarchie erhielt Agrippa als Belohnung für die Dienstbeflissenheit.

Als darauf dem Kaiser gesagt wurde, Herodias sei die Schwester seines Freundes Agrippa, wollte er ihr, in der Meinung, daß sie nur ungern ihrem Gemahl in die Verbannung folgen werde, ihr Vermögen belassen und sie dem Schutze ihres Bruders anempfehlen. Allein edel und freimüthig sprach Herodias das stolze Wort: „Du hast gesprochen, o Kaiser, ganz wie es sich von deiner Großherzigkeit und von deiner Majestät er-

---

1) So berichtigt Josephus selber (Ant. XVIII, 7, 2) seine frühere Angabe (B. II, 9, 6), daß Antipas nach Spanien verbannt worden sei.

warten ließ. Daß ich aber von deinem Gnadengeschenk Anwendung mache, daran hindert mich die Liebe zu meinem Gemahl. Denn es würde die größte Schande für mich sein, wenn ich ihn, dessen Genossin im Glücke ich gewesen, im Stiche lassen sollte, weil ein hartes Geschick ihn getroffen." Für solchen Edelmuth hatte Caligula kein Verständniß. Er erklärte auch sie ihres Vermögens verlustig und sprach dasselbe ihrem Bruder zu.[1])

Wie lange Antipas noch in der Verbannung gelebt, wird uns nicht überliefert. — So hatte denn auch der zweite Erbe des Herodes auf gewaltsame Weise seinen Thron verloren. Durch Sinnlichkeit und Unsittlichkeit war der Grund zum Sturze gelegt worden, Habsucht und Herrschgier hatten den morschen Bau im Nu zusammenstürzen gemacht.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Der späteren christlichen Sage freilich war die edelmüthige Handlung, mit der Herodias von der Bühne der Weltgeschichte verschwindet, wenig gelegen, und sie konnte es nicht unterlassen, die Mörderin des Täufers noch bei ihren Lebzeiten von dem göttlichen Strafgericht für jene Schandthat ereilt werden zu lassen. (Nicephorus, hist. eccl. I, 19.; vgl Keim, B.-L. III, 47).

Lexicalisches und Archäologisches im Talmud,

zugleich vierter Artikel zur Halachakritik.

(Fortsetzung.)

Wir können aber nicht verhehlen, daß, so sehr unsere Erklärung zur Lesart טהור und קמצץ stimmt, doch der folgende Passus im Jeruschalmi a. a. O.

היה חרוש ביניהן ביניהן טהור וסביבותיהן טמא nicht passen will. Aber auch hier sind die Lesarten sehr verschieden. Tosifta hat diesen Passus gar nicht, im Jeruschalmi ist zu וסביבותיהן טמא an den Rand gedruckt ר"ג תחתיהן. In Schekalim dem babylonischen Talmud beigefügt heißt es על גבן טמא וסביבותיהן טהור, in Babli Moed Katan steht einfach ביניהן סהור. Diese verschiedenen Lesarten weisen auf eben so viele Emendationen hin, weil jede unverständlich war (vgl. oben). In Folge unserer — wahrlich nicht leichtfertigen Untersuchung — können wir ohne jeden Skrupel behaupten, daß jener Zusatz erst entstanden, nachdem im ersten Theil, der ursprünglichen Tosifta, טהור in טמא geändert worden. Dieser Folgesatz ist erst in Babylonien aufgestellt worden, hat aber dann erst die Schwierigkeiten offenbart und zu vielen Emendationen Veranlassung gegeben. Aus Schekalim des babylonischen Talmud hat sich dieser Zusatz in Jeruschalmi eingeschlichen.[1]) Oder wenn er in Jeruschalmi gestanden hat, so muß der Satz so gelautet haben: היה חרוש בעזים הרי הן כיחידיות וטהור. Daß der babylonische Talmud, wie über פני קברות mit Mischna Tosifta und Jeruschalmi nicht übereinstimmt, über ציון קברות noch zu einer anderen mit diesen alten Quellen der Halacha nicht harmonirenden Auffassung gelangt ist, wollen wir in der Fortsetzung dieses Artikels zeigen.[2])

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Ein anderes Beispiel, daß aus b. Schekalim in Jer. Schekalim ein Zusatz sich eingeschlichen, habe ich Monatsschrift 1869 S. 375 aufgezeigt.

[2]) Was die Etymologie des Wortes קמצץ betrifft, so hat Levy

Nachtrag. [1])

Während obige Arbeit sich im Druckorte befand, klärte sich mir eine dunkle Jeruschalmistelle auf, welche wir in einem

---

es richtig auf קמץ „zusammendrücken", „zusammenziehen", „sammeln" und auch biegen zurückgeführt. Diesen Begriffszusammenhang finden wir bei den meisten Wörtern, welche „sammeln" bedeuten, so אסף „sammeln" und „einziehen" Joel 2, 11, קבך „sammeln" „einziehen" das. 6., עצר sammeln, schließen. Nach unserer Bemerkung in Note, 1 S. 1 kann die andere Bedeutung von קמץ „graben" verwandt mit גמץ leicht aus der ersten erklärt werden, wie ברך und כר, צב welches in צבע „eintauchen" in צבה „schwellen" hieß gleichfalls Concavität und Convexität. Man braucht daher nicht mit Fürst in gezwungener Weise die beiden Bedeutungen von כנף zusammenzubringen. „Der ursprüngliche Begriff" sagt er, „ist wahrscheinlich „um — einschließen" „umranden" d. h. eine gebogene Linie machen". Viel einfacher scheinen mir die Bedeutungen so zusammenzufließen. כנף heißt aramäisch „sammeln." Daß sich daraus der Begriff des „Zusammen-Einziehens" „Biegens" entwickelt, ist nach dem obigen klar. כָּנָף ist das „zusammengezogene" feste Ende, der sich zusammen oder einziehende" Flügel, wie auch das „deutsche Zopfel „Zopf" wohl von zapfen = ziehen (Wein zapfen) stammt. כפנא Hunger ist Transposition von כנף. Ebenso hat das aram. כנש „sammeln" und „zusammenziehen" übet „drücken", wie Targ. Klgl. 1, 15 סלה כל אבירי durch כנש כל תקיפי übersetzt, was Levy übersehen hat. Anderseits scheint die Uebersetzung Levy's (s. v. לקט) die Uebersetzung von ויהון מלקטין אעין Jos. 9, 2 „sie sollen Holz sammeln" falsch. לקט hat wie פרט die Bedeutung einzeln lesen, dann auch, einzeln lösen, loslösen, trennen (vgl. tlm. פרט ausgeschlossen) wie auch aus מלקטא „Zange", welche „einzeln" abnimmt, hervorgeht. Targum übersetzt also dem Texte entsprechend, „sie sollen Holz hauen" = einzeln ablösen. Eine weitere Betrachtung zeigt, daß die Wörter, welche „sammeln", zusammenfassen" bedeuten, in den Begriff der Stärke und Festigkeit übergegangen sind, vgl. קוה sammeln und hoffen, = fest, sicher sein" חַכָּה die Engel und als Ztw. hoffen vielleicht אברא = באמת von אבר Glied, beide von „biegen", „sammeln". Von רפק „zusammenfassen" (vgl. Fürst s. v.) מרפק „Ellenbogen" Oholot (Buch das deutsche Elle hängt mit dem Begriff Kraft zusammen s. Kaltschmid). Levy übersetzt falsch מרפק mit „Achsel". In Oholot a. a. O. ist unzweifelhaft Ellenbogen darunter zu verstehen. Targum übersetzt richtig אצילות Jeremias 38, 12 mit מרבק = Gelenk, „Achsel" und אצילי Ezechiel 13, 18 (bei Levy verdruckt 13, 8) מרפקי = „Ellenbogen."

[1]) Zu S. 422.

folgenden Artikel besprechen, wodurch die Lesart in Jeruschalmi Moed Katan (s. oben S. 422) ihre Rechtfertigung erhält, wenn auch für Babli keine Heilung zu finden ist. Wie wir dort nachweisen, ist קמצוץ in der Beziehung הרוג entgegengesetzt, daß erstere טומאת התהום bewirkt, nicht aber letzterer (s. das. letzte Anm.) Es ist jetzt ganz einfach zu erklären, warum bei מת קמצוץ nur ein Stein als ציון gesetzt wurde, und warum gerade über dem Steine טומאה vorhanden ist. Es folgt dies eben aus der charakteristischen טומאה. Während bei gewöhnlich aufgefundenen Leichen zwei Steine gesetzt wurden, und zwar zu beiden Seiten etwas entfernt von der Leiche אין מעמידין הציון במקום טומאה שלא להפסיד וארץ ישראל, so daß in diesem Fall nur der von Steinen begränzte Ort als טמא galt, die Steine selbst nicht, war bei מת קמצוץ nur über dem Stein טומאה. Die Tosifta findet hierdurch ihre vollständig befriedigende Erklärung, während nach der früheren es erstens sehr problematisch ist, daß nach Wegnahme der Knochenreste das ציון stehen geblieben sein soll, es ferner nicht gerade מת קמצוץ heißen dürfte, sondern הרוג, endlich bei מת קמצוץ die Ausmessungen nicht vorgenommen wurden (vgl. Jeruschalmi Sota a. a. O.). Im Babli ist, wie wir im folgenden Artikel nachweisen, der Begriff טומאת התהום anders gefaßt worden, als in der Mischna und Jeruschalmi, und man konnte sich in dieser Tosifta nicht zurechtfinden, strich קמצוץ und schwankte auch sonst über die Lesart. Der Amora R. Jehuda stellt b. Moed Katan 6, eine dieser Tosifta entschieden widersprechende Entscheidung auf, die mit derselben in Einklang zu bringen R. Papa sich vergebliche Mühe gibt. (vgl. Tosafot das.).

Für die Geschichte des Textes des jerusalemischen Talmuds haben wir hier ein evidentes Beispiel, daß die Stelle desselben in Schekalim durch Schekalim Babli emendirt oder verschlimmbessert wurde, denn daß קמצוץ die richtige Lesart ist, kann unserer Ansicht nach nicht bezweifelt werden.

Notiz.

Ibn-Esra polemisirt gegen die Samaritaner.

Die Bibelstelle ולא שת לבו גם לזאת (Exod. 7, 23) bedarf in so ferne einer näheren Erklärung, als sie auf die erste der zehn egyptischen Plagen, auf die Verwandlung des Wassers in Blut, (דם) sich beziehet, nichts desto weniger aber, durch die Worte גם לזאת, eine ähnliche Plage vorauszusetzen scheint, die bereits vorüber ist. Raschi, Ibn-Jsra und Nachmani, in ihren Commentaren z. St., erklären übereinstimmend, die Worte גם לזאת beziehen sich auf das vorhergehende Wunder des in eine Schlange verwandelten Ahronstabes. Pharao hat nämlich „sein Herz auch hieran nicht gekehrt", d. h. auch an diese Plage (מכה) nicht, wie schon vorher nicht an das Wunder (מופת, אות) mit dem Stabe. (Ibn-Esra: טעם גם לזאת כי הוכיר בתחלה אות המטה שהיה לתנין ובלע המטות). Nun bemerkt aber Ibn-Jsra schon zu V. 16 das. אמור לו ככה, כי זאת תחלת המכות אם לא תשמע, כי המטה אשר נהפך לתנין לא היתה מכה, was ungefähr auf dasselbe hinausläuft, wenn es, wie die Supercommentatoren erklären, weiter Nichts besagen soll, als daß דם die erste Plage, תנין aber keine solche, sondern ein Wunder war. Dem ist aber schwerlich so. Zunächst wäre eine solche Bemerkung, die an dieser Stelle ziemlich unerwartet kommt, nicht recht am Platze; sodann läßt sich von dem wortkargen Ibn-Esra nicht voraussetzen, daß er hier mit einem größeren Aufwande von Worten dasselbe sagen will, was er sechs Verse später ungleich kürzer und prägnanter ausdrückt; endlich aber läßt die ganze Fassung diesen Gedanken nur unklar, desto deutlicher aber die Absicht hervortreten, es scharf zu betonen, daß דם die erste der Plagen

(תחלת המטה), der in eine Schlange verwandelte Ahronſtab aber keine Plage geweſen ſei. Wer mit der Schreibweiſe Ibn-Iſras vertraut iſt, wird es ſofort herausfühlen, daß dieſer Paſſus eine verſteckte Polemik enthält, und zwar gegen Denjenigen, oder gegen Diejenigen, welche annehmen, nicht דם ſei die erſte Plage geweſen, ſondern המטה אשר נהפך לתנין. Dieſe Annahme iſt aber die der Samaritaner. Eines ihrer Peſſach-Lieder, das **Marqua's** (bei Heidenheim, Vierteljahrſchrift Bd. III, S. 96 flg.) zählt in der fünften Strophe die egyptiſchen Plagen auf, als deren erſte es תנין bezeichnet; ein Anderes, die „Hymne Abiſcha's" (daſ. daſ. S. 108) ſagt in Strophe IV ausdrücklich אחות מספרם אחד עשר und beginnt die detaillirte Schilderung dieſer elf Plagen: ותנין כלעת מטה הדרטמים. Auch aus einem noch unedirten ſam. Manuscripte, welches Herr Prof. Delitzſch mir freundlichſt zur Benutzung überließ, das ich alle Urſache habe, für eine Peſſach-הגדה der Samaritaner zu halten, ergiebt ſich, daß dieſe nicht 10 Plagen annehmen, wie Juden und Karäer,[1]) ſondern elf, deren erſte תנין iſt. Gegen dieſe Annahme, von der Ibn-Eſra auf ſeinen Reiſen in Egypten und Paläſtina, wo damals noch zahlreiche Samaritaner lebten, Kunde erhalten haben mag, kehrt er ſich hier, indem er ſcharf betont, daß die Plagen erſt mit דם beginnen und תנין keine Plage ſei. Es wäre intereſſant, wenn ſich noch andere Belege dafür finden ließen, daß Ibn-Eſra, der ſtets kampfbereite Gegner der Karaiten, auch die Vorläufer und Geſinnungsgenoſſen desſelben, die Samaritaner, gekannt und gelegentlich bekämpft habe. Veranlaſſung, dies oft zu thun, hat er bei einem numeriſch ſchwachen und geiſtig unbedeutenden Gegner, in deſſen Reihen lauter herzlich ſchlechte Exegeten ſtanden, natürlich nicht. Daher die nicht ganz unberechtigte, ſtillſchweigende Verachtung, mit der Ibn-Eſra die Samaritaner, auch wenn er ſie näher kennen gelernt haben ſollte, in der Regel zu negiren pflegt, und iſt die beſprochene Stelle vielleicht die einzige, die ſich gegen

---

1) Vgl. Ahron b. Elijah (Niomedio) im כתר ראשה zu Exod. 7, 15 und 16.

eine Ansicht desselben kehrt, weil diese, in dem Eingangserwähnten גם לזאת, ausnahmsweise einen Schein von Begründung für sich hat.

Dr. Samuel Kohn.

Berichtigung.

S. 419. Z. 16 und 17 v. o. ist zu lesen: „so ist ja daraus noch nichts erwiesen, da die Verzweiflungsscene zu Malatha erst im Jahre 34 eingetreten sein könnte."

Abhandlungen.

Neue Wahrnehmungen an Eldad Haddani, Jehuda ben Koreisch und Saadia.

Von

Dr. P. F. Frankl.

Seitdem in Geiger's Zeitschrift (1872 S. 173 u. ff.) ein von Firkowitsch aufgefundenes altes Handschriftenfragment veröffentlicht wurde, das allem Anscheine nach Trümmer der Bannbulle David b. Zakkai's gegen Saadia enthält und voll ist der gemeinsten und widerwärtigsten Schmähungen, denen gegenüber die giftgetränkten Stachelreden Salman b. Jeruchams geradezu harmlos erscheinen, überkommt den Fachmann ein gewisser Schrecken, wenn Neues zur Aufhellung der saadianischen Zeit angeboten wird. Daran ist der Entdecker und theilweise auch der Herausgeber schuld; denn, wenn 930 Jahre nach dem Tode eines Mannes, dessen Name unzählige Male in Schriften von Freund und Feind genannt wird, nun plötzlich ein Aktenstück über ihn bekannt gegeben wird, dessen Inhalt uns völlig neu und unbekannt ist, bei dessen Lesung sich jedem Urtheilsfähigen die Frage aufdrängt, wie es möglich sei, daß Saadia nach so grenzenloser Beschimpfung sich mit seinem Gegner hat aussöhnen können, so hat man ein Recht zu fragen, wo die Handschrift gefunden wurde, die gewisser Maaßen die Kritik herausfordert, ein Recht, dem in die-

sem Falle durchaus kein Genüge geworden. Die Geschichtsforschung ist eine Art Gericht, und darum muß auch bei ihr die alte Maaßregel in Anwendung gebracht werden:

עדות שאי אתה יכול להויסה לאו שכמה עדות.

Die Angabe des Orts, wo, und der Verhältnisse, unter denen ein Fund gemacht wurde, ist unerläßlich, wenn die Geschichtswissenschaft darnach ihr früheres Urtheil modificirrn soll. [1])

Bezüglich unserer Mittheilungen können wir unsere Leser mit gutem Gewissen beruhigen; denn, was wir ihnen hier bieten wollen, sind nur neue, aber nicht frembartige Wahrnehmungen an alten, längst bekannten Personen, nach Quellen, aus denen die Geschichtsforschung vertrauensvoll schöpfte und schöp fen durfte.

Die Berechtigung, Eldad Haddani, Ben Koreisch und Saadia zusammen zu nennen und in Einem zu behandeln, liegt in dem Verhältnisse des in der Mitte genannten Ben Koreisch zu den Uebrigen. Daß Ben Koreisch den Eldad hat sprechen hören, daran darf wohl nicht gezweifelt werden, nachdem Kimchi s. v. שגה ganz bestimmt Eldad nennt. Neubauers Skepticismus [2]) in dieser Hinsicht hat gar keine Berechtigung.

---

1) Bei aller Hochachtung vor der persönlichen Ehrenhaftigkeit und dem riesigen Sammelfleiße des Herrn Firkowitsch darf eine Wahrnehmung nicht unterdrückt werden, die sich bei der Betrachtung der letzten F.'schen Productionen aufdrängt. Als Referent über Handschriften zeigt sich F. entweder zu viel oder zu wenig kritisch geübt. Er ist nicht mehr naiv, aber noch nicht geschult, und darum leiden seine Mittheilungen an Mängeln, die im Stande wären, auch sein großes Werk נחל קדומים, das er eben anlegt, für die Wissenschaft völlig unbrauchbar zu machen. Mögen doch Gelehrte, die Herrn F. nahe stehen, ihn warnen, ja nicht ohne weitere Andeutung innerhalb der Angabe eines Buchtitels gegen Andere zu polemisiren, ferner nicht Gewährsmänner, die gar nicht bekannt sind, in die Literatur ohne weitere Vorstellung einzuführen, endlich nicht gedankenlos Data zu fixiren, wie das in seinem כני ישף (Wien 1871) in der Abhandlung über Josef aroëh, auf die wir ein ander Mal ausführlich zurückkommen, geschehen ist.

2) Journ. Asiat. 1862, S. 206.

Aber auch zwischen Saadia und Ben Koreisch herrscht eine Beziehung vor, und zwar die, daß Ben Koreisch in seiner Risâleth gegen Saadia polemisirt. Wir hoffen, dieser Behauptung, die von Geiger [1]) mehr in Folge eines wissenschaftlichen Gefühls, als auf Grund fester Beweise aufgestellt wurde, eine sichere Grundlage geben zu können. Wir wollen auch die Weise anzugeben versuchen, wie sich die bekannte chronologische Angabe über Eldads Auftreten mit der Zeitgenossenschaft des Ben Koreisch, der seinerseits wiederum einen Bibelcommentar Saadia's gesehen hat, in Einklang bringen läßt. Könnte man annehmen, die Anfrage der Kairuaner bezüglich der Glaubwürdigkeit Eldads sei an den pumbedithanischen Gaon Zemach b. Kafnaï (936—38) gerichtet gewesen, dann könnten Eldad, ben Koreisch und Saadia nicht allein Zeit-, sondern auch Altersgenossen gewesen sein, was mit unseren Wahrnehmungen am Besten sich vertrüge. Aber die Gründe, die Herr Prof. Graetz (Geschichte der Juden V, Note 19) veranlassen, Eldads Auftreten in Spanien in die letzten Decennien des 9ten Jahrhunderts hinaufzurücken, und insbesondere Chasdai's Worte: וביומי אבותינו נפל אצלנו איש מישראל u. s. w. müssen uns desto eher bestimmen, an einen der Gaonen Zemach aus dem 9ten Jahrhundert zu denken, als wir bei Nennung des Namens Eldad fast immer auch einer Zahl, wie תרמד und תרם, תרמג begegnen, wobei wir am Richtigsten wohl an die Zeit zwischen 4640—50 der Schöpfungsaera, d. h. an die Achtziger Jahre des 9ten Jahrh. denken. In diesem Falle müßten wir annehmen, Ben Koreisch hätte als junger Mann Eldad kennen gelernt und als Greis einen Bibelcommentar Saadias gesehen und über Einiges darin sein Mißfallen ausgedrückt. Dagegen läßt sich vom chronologischen Standpunkte aus, wie wir glauben, Nichts einwenden, da wir in Bezug auf Eldad

[1]) Bei verschiedenen Anlässen, das erste Mal in der Ztf. d. D. M. G. Jahrg. 1860 S. 745, das letzte Mal in seiner Zeitschrift 1872, S. 81.

und Ben Koreisch freie Hand haben, sie wenigstens ein Alter von siebzig Jahren erreichen zu lassen.[1])

Von den drei in der Ueberschrift genannten Männern ist Saadia der bekannteste, was Charakter, Vorzüge und Mängel der Persönlichkeit und confessionellen Standpunkt betrifft. Darüber sind Alle sich völlig klar, daß Saadia, ein ausgesprochener Parteiführer der Rabbaniten, mit seiner ganzen Persönlichkeit für die Tradition eintrat, die er bald mit mehr, bald mit weniger Geschick vertheidigte. Weniger bekannt sind bis jetzt Saadia's Leistungen auf dem Gebiete hebräischer Sprachwissenschaft. Es erschien ungerecht, ihn nach den wenigen Trümmern, die von seinen Schriften hebräisch-philologischen Inhalts sich uns erhalten haben, zu beurtheilen. Doch vielleicht gelingt es noch einmal, sein Agron aufzufinden, nachdem vor Kurzem die Einleitung dazu gefunden wurde. So viel sich aus dieser schließen läßt, hatte Saadia's Agron viele Aehnlichkeit mit der Abhandlung des Ben-Koreisch, namentlich mit den letzten Partieen derselben, und es erscheint durchaus zeitgemäß zu untersuchen, welcher Art die Beziehungen zwischen Saadia und Ben Koreisch gedacht werden müssen. Eine solche Untersuchung darf auch den confessionellen Standpunkt des Ben Koreisch nicht unberührt lassen, muß sogar, da seine harmlose Berufung auf Eldad — als auf seine Autorität in Beurtheilung der Hebraicität einer Wurzel — selbst hervorragende Forscher zu irrigen Schlüssen verleitete, auch die Geschichte des Abenteurers Eldad mit in ihren Kreis ziehen. Wir beginnen auch mit ihm, als dem Aeltesten der Gruppe.

Daß Eldad ein Betrüger war, hat Graetz mit Recht als eine psychologische Thatsache hingestellt, über die sich eigentlich gar

---

1) Daß Saadia nur 50, nicht achtzig Jahre gelebt hat, wie Firk. aus einer von ihm mißverstandenen Stelle eines Saadianischen Fragments hat schließen wollen, hat Geiger mit Recht in den letzten Heften der Zeitschrift (72) wiederholt geltend gemacht.

nicht streiten läßt. Er hat ihm aber eine halbwegs noch glimpfliche Rolle gelassen, wenn er ihn für einen Parteigänger des Karäismus, oder für den Stifter eines „eigenen eklektischen Bekenntnisses" hielt. Eldad kommt ganz unverdient zu solcher Ehre. Wir hoffen im Laufe unserer Untersuchung den reinen confessionslosen Schwindel Eldads klar zu machen.

Es läßt sich wohl schwer begreifen, daß ein Mann von einiger Begabung — als ein solcher muß Eldad in jedem Falle angesehen werden — ein Abenteurerleben geführt haben sollte, ohne im Dienste irgend einer höheren Idee zu stehen, daß er gelogen haben sollte, nur um der Lüge willen. Wir sind gewohnt, bei einem Abenteurer, der viel von sich reden macht, entweder eine Art höherer Selbstsucht oder eine Begeisterung für Andere vorauszusetzen; und da hinter Eldads Reisen keine eigennützige Absicht höherer Art entdeckt werden kann, war man geneigt, in ihm einen Propagandisten des Karäerthums zu erblicken, ähnlich, wie Sahal b. Mazliach einer war. Vielleicht kam Eldad Haddani Einiges von der Sympathie zu Gute, die man David Reübeni entgegenbringen muß, der nach mehr denn sechshundert Jahren die durch außergewöhnliche Ereignisse für Wunderglauben empfänglich gewordenen europäischen Juden wiederum in Eldads Märchenwelt versetzte. Aber David Reübeni wußte, was er wollte, er hatte bestimmte Pläne zum Heile seines Volkes, Pläne, welche, sie mögen uns heute noch so abenteuerlich erscheinen, ihrer Zeit nicht allein in jüdischen Kreisen, sondern auch an den Höfen des Papstes, des Königs von Portugal und zuletzt sogar auch des deutschen Kaisers eine gewisse Bewegung hervorriefen. Es spricht zu Gunsten Davids, daß auch Andere — freilich zur Schwärmerei geneigte Naturen — für seine Ideen sich begeistern konnten, daß er für die Ausführung seiner Projecte sein Leben aufs Spiel setzte und seine persönliche Freiheit thatsächlich verwirkte. [1]) Eldad hingegen hatte seinen Brüdern von den Stäm-

[1]) Siehe Grätz IX S. 257 u. ff. n. Note IV.

men Juda und Benjamin weiter Nichts zu bringen, als eben die freudige Nachricht von der Existenz seines Stammes, das heißt für uns: als eben die Lüge. Vielleicht war es der Trieb der Selbsterhaltung, wahrscheinlich ein Hang zum Vagabundiren, der ihn aus seiner Heimath, die wir später zu ermitteln suchen werden, in die Ferne drängte. Wie fromm er sich auch geberdete, der Mann, den alle Eldad-Büchlein einen צדיק nennen, der nur seiner Frömmigkeit und seiner Enthaltsamkeit, die ihn von der Berührung unerlaubter Speisen zurückhielt, es verdankte, nicht so bald den Appetit des Menschenfressers, der ihm gefangen hielt, zu erwecken, wie sein minder fromme Reisegefährte;[1] wer so, wie er es that, die Namen eines Mose, eines Josua, die jedem Juden heilig sein müßten, profanirt, dem war nicht nur das rabbanitische Traditionswesen, dem war das Judenthum, war die Bibel nicht heilig. Für einen Stifter eines eigenen jüdischen Bekenntnisses ist Eldad daher viel zu schlecht; ebenso wenig verdient er es, mit Sahal oder anderen Propagandisten des Karäerthums in eine Reihe gestellt zu werden. Die Vertreter des Karäismus zur Zeit des Saadia waren viel zu rigoros, als daß sie mit Eldad gemeinschaftliche Sache gemacht hätten. Und auch früher dürfte der Karäismus kaum solcher Mittel sich bedient haben, um dem rabbanitischen Principe vor den Kopf zu stoßen. Daß die Karäer ihn nicht für einen der Ihrigen hielten, daß sie eine gewisse Scheu hegten, sein Auftreten zu besprechen, weil ein gründlicheres Eingehen auf das, was Eldad vortrug, viel mehr dazu beitragen mußte, das rabbanitische Princip zu stützen, als es zu untergraben, geht daraus hervor, daß Jehuda Hadassi, der gewandteste Polemiker der Karäer, der aus jeder Kleinigkeit Capital zu schlagen verstand, Eldad nur

---

1) Diese Gegenüberstellung seiner eigenen Frömmigkeit und der geringeren Rigorosität seines Reisegefährten findet sich nur im Eschkol Hakkofer Ulphb. 60.

bei Gelegenheit der Besprechung göttlicher Wunder in der Schöpfung [1]) anführt, wo er ihm in der Schilderung des Sambation und der Menschenfresser folgt, und daß er da, an einem Orte, wo Niemand eine solche Bemerkung sucht, nebenbei von den Daniten bemerkt, sie leben בתורת אל בלי משנת וגמרא וחשבון לבנה.

Warum geht Hadassi nicht auf den Inhalt der Eldab'schen Hilchoth Schechita ein, warum beweist er nicht aus den Gründen für שרויה u. s. w., die Eldad im Talmud der Daniten angab, ebenso den Karäismus der Daniten, wie Herr Prof. Graetz den des Eldad nachwies? [2]) Offenbar, weil er befürchtete, ein Studium der Eldab'schen Halachoth, namentlich der — bis auf einige Absurditäten — völlig rabbanitischen הלכות מריפות müsse zu der Erkenntniß führen, der Stamm Dan, der Träger des biblischen Judenthums, lebe fast durchwegs nach rabbanitischen Normen. [3]) Oder sollten im byzantinischen Reiche zur Zeit, da Hadassi sein Eschkol Hakkofer schrieb, d. i. in der ersten Hälfte des 12ten Jahrh., nur die Mährchen Eldads, nicht aber seine Halachoth bekannt gewesen sein? Dies ist doch wohl wenig wahrscheinlich, da die הלכות שחיטה Eldads dem deutschen R. Baruch [4]) und das damit wohl identische שחיטת חולין Eldads dem Abraham Maimuni in Egypten [5]) — beide Männer des 13ten Jahrh. — sehr wohl bekannt waren.

Hätte Eldad die Absicht gehabt, das rabbanitische Princip

---

[1]) Alph. 61, 62.

[2]) Es verdient, erwähnt zu werden, daß all die Dinge, aus denen Herr Prof. Graetz den Karäismus Eldads beweist, in den הלכות שחיטה, die von den Kairuanern dem Gaon mitgetheilt werden, die freilich etwas kurz sind, fehlen. Sollen die Kairuaner gar nicht das daran Anstößige gemerkt haben, oder hat Eldad jene Dinge in Kairuan gar nicht erwähnt, oder ist die Frage der K. uns nicht vollständig erhalten?

[3]) Bekanntlich kennen die Karäer keine בדיקה nach dem Schlachten.

[4]) Mardochai Anfang Chulin.

[5]) H. S. im Besitze des Herrn Koronel, mitgetheilt in Geiger's Zeitschrift 1872 S. 126.

zu schädigen; dann wäre dies ihm auch bei seiner Zungenfertigkeit und bei der Leichtgläubigkeit seiner Zuhörer gelungen. Wir merken aber durchaus nicht, daß in den Ländern, die Eldad bereiste, sofort nach seinem Auftreten der Abfall vom Rabbinismus überhand genommen hätte. Sicherlich würden dann einsichtige Rabbinen ihm selbst das Handwerk gelegt oder seine Schriften widerlegt haben. Davon aber findet sich nicht die geringste Spur. Das geringe Mißtrauen der Kairuaner gegen Eldads Berichte und Halachoth, die ihnen mehr wunderlich als gefährlich vorkamen, schwand und kehrte nie wieder, nachdem der Gaon die in allen Hauptsachen hervortretende Uebereinstimmung der Eldad'schen Erzählungen mit dem talmudischen und midraschischen constatirt und die Abweichungen als Gedächtnißfehler Eldads — aus den Reisebeschwerden erklärlich — hingestellt hatte. Thatsächlich war ja das Meiste von dem, was Eldad erzählte, darnach angethan, rabbanitischen Ohren zu schmeicheln, sie derart zu betäuben, daß der Zweifel, der im Innern manchen Zuhörers sich vielleicht regte, sofort übertönt wurde. Die Gaonen — so erzählte Eldad in Kairuan —, die Vertreter des rabbanitischen Judenthums — für sie wird in fernen Landen zuerst gebetet; das mußte das Gaonenthum und das von demselben vertretene Princip in den Augen unkritischer Leute heben und ihm außerordentliches Ansehen verleihen. Was verschlug dagegen die Mittheilung, daß der danitische Talmud anders geartet sei, als der unsere, daß das Traditionswesen, auf dem es beruht, von unserem verschieden sei? Der Cardinalsatz der karäischen Opposition — es sei bei einer gehörigen Continuität der Ueberlieferung doch nicht zu begreifen, wie unter den Tanaiten über alltägliche Bräuche eine Meinungsverschiedenheit vorgeherrscht haben könne — hat erst im Verlaufe eines langen und bitteren Kampfes seine volle Schärfe erlangt. Unkritische Leute des 9ten oder des 10ten Jahrhunderts merkten vielleicht gar nicht, daß Halachoth, die eine Traditionskette bis auf Mose für

sich hatten, von den unserigen grundverschieden seien. War doch der Inhalt des danitischen Talmuds dem des babylonischen so erstaunlich ähnlich! Mußte ein naiv-gläubiges Rabbanitenherz sich nicht gehoben fühlen, wenn es vernahm, daß die הלכות מרפות der Daniten, die Josua aus dem Munde Moses, und dieser מפי הגבורה vernommen, mit den Worten schlossen: וכל שאסר, u. s. w. לנו הקב"ה הטהיר לנו כמותו תחת הדם כבד, die so lebhaft an Chulin 109b. erinnern, wenn ein Waidmann aus dem Munde Josuas praktische Zeichen zur Erkennung reiner Thiere und Vögel erfährt, wie sie die Mischna und R. Chasda in Chulin 59a uns geben [1])? Nun es läßt sich wohl entschuldigen, daß gläubige Rabbaniten, die ein seit langer Zeit fertiges Religionsgebäude vor sich hatten, dessen unbewußt, daß zu diesem Baue erst Stein auf Stein gefügt werden mußte, es gläubig hinnahmen, Josua hätte von Mose schon eine Bemerkung Jaltha's überkommen; aber, wer auf diese Leichtgläubigkeit speculirt, ist und bleibt ein Betrüger. Wenn in früheren Zeiten mitunter gesagt wurde, Gott beschäftige sich mit der Halacha dieses oder jenes Tanaiten oder Amora's, so wollte man in einer Zeit, in der es nöthig war, dies geltend zu machen, die Gottgefälligkeit des tanaitischen oder amoräischen Strebens, das Judenthum auszubauen, hervorheben; aber zu einer Zeit, da der ganze Cultus schon völlig fixirt war, Leuten, die Alles buchstäblich aufnehmen, vorzureden, Mose hätte im Lehrhause der Stiftshütte ein Thier mit einer יתרת בדרי ראוני und mit zwei Lebern am Herzen (!) untersucht und eine Entscheidung getroffen, die an Albernheit ihres Gleichen sucht; dazu gehört ein Grad von Dreistigkeit, den wir keinem auch nur ein wenig ehrenhaften Menschen zumuthen dürfen.

Was aber den Schwindler oder den Schalk Eldad am

---

[1]) Bei Jellinek בית המדרש II S. 111.

Deutlichsten verräth, ist die Art und Weise, wie er das hebräische Sprachgut bezeichnete. Für seinen Talmud reichte er mit dem Hebräischen, dessen Formen er in Paëtanim-Weise ungrammatisch bildete, noch so ziemlich aus. [1]) Am Ende umschloß der Talmud ein ganz abgegrenztes Leben, das trotz der Zeiten Lauf und Wechsel eine gewisse Gleichartigkeit fortbehielt; aber im Umgange und für das Leben, das sich allenthalben anders entfaltet und im Laufe der Zeiten immer reicher sich entwickelt, da konnte unmöglich das hebräische Sprachgut genügen, mochte auch ein ἅπαξ λέγομενον seinem Zusammenhange nach gedeutet und in dieser Deutung angewandt, mochte auch das verwandte Chaldäische zugezogen werden. Mit einer Schrift- und Gelehrtensprache kommt man im lebendigen Verkehre nicht weg. Und Eldad, der angeblich nur hebräisch sprach und verstand, der, wie die Kairuaner sagen, auch nicht einen einzigen Ausdruck aus dem Arabischen oder Aethiopischen verstand, blieb nie stecken, für Alles hatte er einen Ausdruck, den er nicht etwa im Momente erfand, wie die Kairuaner Anfangs mißtrauisch dachten, den er vielmehr immerfort gebrauchte. Bildete er seine Sprache nach onomatopointischen Gesetzen? Wahrscheinlicher ist es, daß die Handhaben im Gedächtnisse Eldads entweder in seiner Muttersprache oder doch in einem Litteraturkreise zu suchen sind, der unserem Abenteurer von Kindheit an sehr bekannt war. Daß Eldad den Tal-

---

[1]) Die Kairuaner nennen die Sprache des danitischen Talmuds לה״ק מצוחצח, die sie aber zu verstehen scheinen, und geben als Curiosa nur drei Worte für Gegenstände aus dem Leben, u. a. ריקות für צפור, תנרדא für יונה und דדמוס für פלפל. Freilich kommen in den kurzen הלכות שחיטה, welche die Kairuaner dem Gaon vorlegten, ange nicht so viel horrende Worte vor, wie in den ausführlichen des M. S. Hunt. 345 bei Goldberg Risâleth p. 18 u. ff. und Juchasin ed. Philippowsky S. 208. Eine nähere Auskunft über jenes M. S. wäre sehr erwünscht. Sollte wirklich der berühmte R. Chananel b. Chuschiel einige Absätze der Eldadschen Halachoth mit eigener Hand geschrieben und die Erklärung des Wortes פתמוהו aus פתאם hinzugefügt haben?

mud Babli, namentlich seine agadischen Bestandtheile gekannt hat, ist wohl zweifellos. Und da wäre wohl der Schlüssel zur Erklärung eines der drei Worte gefunden, die den Kairuanern so sehr fremd vorkamen, nämlich des Wortes ריקות gleichbedeutend mit צפור. Es heißt in Megillah Babli V a: אמר רבי יוחנן כד הוינא טליא אמינא מילתא דשאילנא לסבייא ואישתכח כוותי וג״ז רקת זו ציפורי ולמה נקרא שמה רקת משום דמידלייא כרקתא דנהרא.

Ob R. Jochanan Recht hat, oder nicht, das zu entscheiden, liegt uns hier fern. Wir sind überzeugt, daß seine Identificirung von רקת mit ציפורי für Eldad genügend war, um für צפור ein aequivalentes Wort ריקוֹת zu bilden.

Man nennt die Erzählungen Eldads, ohne sich viel dabei zu denken, eine Odyssee. Wäre es nun nicht vielleicht auch möglich, daß unser verschlagener Eldad die Geschichte des Odysseus genau gekannt und auch verwerthet hat? Vielleicht ist er gar Landsmann des von Homer besungenen Schlaukopfs? Es ist uns nämlich sehr wahrscheinlich, daß Eldads Muttersprache die griechische war, da wir zwei seiner Wörter, eines mit Anwendung einiger Mühe, eines aber völlig ohne Zwang, aus dem Griechischen erklären können; und es sind uns ja nur drei Wörter bekannt, welche die Kairuaner, die Hebräisch und Chaldäisch von ihren Studien her, Arabisch als ihre Muttersprache und, wie es scheint, Aethiopisch von etwaigen Handelsbeziehungen her verstanden, als Curiosa angaben. Wenn er für תנתרא יונה — sagte, scheint Eldad an τονθορίζω=τονθρίζω oder τονθρίζω gedacht zu haben, welches bedeutet „murren" „murmeln" und von der inarticulirten Stimme der Thiere gebraucht wird. Der Nebengedanke an תר mochte Eldad vielleicht bestimmen, bei einem Worte, wie תנתרא an die girrende Taube zu denken. דרמוס für Pfeffer ist offenbar δριμὺς „durchdringend, scharf — bei Späteren auch vom Geschmack beißend, pikant." [1]) Ob Eldad Ara-

---

1) Vgl. zu beiden griechischen Worten Passow's griech. Lexicon; zu

bisch verstand, als er nach Kairuan kam und es nur verleugnete, oder nicht, läßt sich nicht entscheiden, ebensowenig, ob er überhaupt jemals vom Arabischen einen Gebrauch machte; denn alle Nachrichten von seinem Auftreten stammen aus Africa und Spanien, also aus Gegenden, wo die Juden arabisch sprachen, und überall wird die reine hebräische Ausdrucksweise Eldads betont. Die auffälligen Worte in seinen הלכות שחיטה Hunt. 345 sind in ihrer Lesart noch nicht genug verbürgt, als daß man sich die Mühe nehmen sollte, sie alle zu erklären. Der Umstand, daß der רבנו חנאל הרב, nach dessen Handschrift der Schreiber des Oxf. Codex die Partieen שחיטה, דרסה, חלדה, הגרמה copirte, es nur einmal nöthig fand, zu bemerken, aus welchem Worte ein Eldad'sches gebildet sei, deutet darauf hin, daß sonst Nichts der Erklärung bedurfte. Er verstand also: והאונטיה — sicherlich von נטה gebildet —, עכל,[1]) wahrscheinlich aus dem talmudischen עוכלא Maaß, demnach, wie auch der Zusammenhang fordert, soviel wie מדד vielmessend — vgl. איש מדה Chron. I, 20, 6 — העטיטה, das, wie schon von Pinsker (Likk. Kadm. S. 108) richtig bemerkt wurde, nichts Anderes ist, als עשאה כקלמוס. Die Partie עיקור, vom arabischen Schreiber באב עקירה genannt, nicht mehr vom Copisten בשם רבנו חנאל vorgefunden, ist im Ganzen nicht gut verständlich.

Wie wir oben gesehen haben, stießen Eldads Berichte nirgends auf einen ernsten Widerspruch. Namentlich aber wurde die Hebraicität dessen, was er sprach, nie stark angezweifelt. Eldads Geschicklichkeit verdient darum desto mehr anerkannt zu werden,

---

δριμὺς noch Ducange s. v., wo noch bemerkt wird: δριμυτάτη: herbae genus sic apellatae ob acritatem.

1) Neubauer erklärt es im Journ. Asiat. 1862 S. 206 aus dem arab. עכו"ל »court et gras«, was aber ganz gegen den Zusammenhang ist. Ebenso verfehlt ist seine Ableitung von העטיטה aus dem arab. ע"ס »fidit per longum et latum.« Passender wäre seine Vergleichung des Eldad'schen חרבשה mit dem arab. חרבט »valide tetendit«, wenn es nicht überhaupt anstößig erschiene, Eldad in arabischen Gegenden Arabismen reden zu lassen.

je mehr sein Betrug klargelegt wird. Er muß entweder gleich beim Verlassen seiner Heimath oder doch nicht viel später das hebräische und aramäische Sprachgut vollständig beherrscht haben, dagegen scheint er in der Halachah nie besonders fest gewesen zu sein.[1])

Es war Eldad beschieden, lange übers Grab hinaus Alle hinters Licht zu führen, die mit ihm sich beschäftigen. Nicht nur in der jüdischen Volks-, sondern auch in der jüdischen Litteraturgeschichte hat er Confusionen angerichtet. Zwei Worte in der Bibel werden von vielen Commentatoren in einer Weise erklärt, die auf Eldads Autorität zurückgeführt wird; wir meinen nicht, daß Eldad erklärt hätte, die Bedeutung dieses biblischen Ausdruckes sei so oder so, sondern daß zeitgenössische Philologen zwei biblische Wurzeln, deren eine צפד (Threni 4, 8) nur einmal, deren andere שגה [nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „irren"] nur selten vorkommt, aus Eldads Mundart erklärten. Ob das Hören der Eldad'schen Redeweisen den ersten Anstoß zu einer so bestimmten Auffassung gegeben, oder ob es nur eine früher bereits vorhanden gewesene Ansicht bekräftigte, läßt sich schwer entscheiden. Bei שגה scheint uns die erste, bei צפד die zweite Annahme wahrscheinlicher. R. Tanchum Jeruschalmi im Commentare zu Threni 4, 8 erklärt צפד durch „es klebt" und fügt hinzu: Nach dem, was — wie man hört — von dem hebräischen Manne, dem Wüstenbewohner, der wegen seiner Abstammung von Dan unter dem Namen „Danite bekannt ist", gesagt wurde, daß Verbindung צפידה heißt." [2]) Wahrscheinlich war es Ben Koreisch, der von Eldad immer für „Band" צפידה sagen hörte, ebenso, wie für „dringendes Geschäft" שגירה. Man

---

[1]) Die Anfänge der einzelnen Partien der הלכות שחיטה erinnern bisweilen an die הלכות גדולות. Vielleicht analysiren wir an einem anderen Orte die confusen Halachoth Eldads.

[2]) Bei Pinsker L. K. Anhang S. 180 Anm.

darf sich die Sache durchaus nicht so vorstellen, daß Ben Koreisch den Eldad um Aufschluß bat, sondern daß Eldads, des Hebräers, nicht des Hebraisten Ausdrucksweise für ihn ebenso autoritative Geltung hatte, wie für einen Arabisten die Sprache eines Beduinen im Neg'eb.[1]) Wie Eldad selbst auf seine Bedeutungen kam? Nun für צמד hat schon das Targum אזק; es war demnach die Uebersetzung durch „es klebt" die herkömmliche, von der Eldad ebensogut, wie Ben Koreisch Kunde haben konnte. Sie ist nicht allein dem Zusammenhange entsprechend, sondern auch durch die lautliche Verwandtschaft mit צמד etymologisch richtig. Etwas ferner liegt die Auslegung der שגה im Sinne von „sich beschäftigen". Man kann zwar einige arabische Bildungen der Wurzeln שגי und סגי zum Vergleiche heranziehen, namentlich סגי;[2]) aber die Bedeutungen decken sich nicht vollkommen. Eldad nun sagte immer לי שגיה, wenn er ausdrücken wollte, ich habe ein Geschäft vor. Ben Koreisch führte diesen Ausdruck als Beleg an. Diese Thatsache ist schon längst durch Kimchi s. v. שגה, der Ibn-G'annach zum Gewährsmanne hat, bekannt gewesen. Jetzt ist auch die Originalmittheilung Jona's bekannt. Auch R. Moše Hadarschan nahm diese Etymologie mit dem Belege לי שגיה in seinen „Jesod" auf, ohne jedoch bekannt zu geben, daß Eldad diesen Ausdruck gebraucht habe. Raschi, gewohnt, im „Jesod" talmudische Ausdrücke als Belege zu finden, muß natürlich in diesem Falle bekennen: ולא ידעתי איזה נשגיה.[3]) (Raschi Sprüche 5, 19).

Es ist uns fast unbegreiflich, wie es den Forschern, die mit Ben Koreisch sich beschäftigt haben, trotzdem die

---

1) Dasselbe hat schon Schorr richtig, aber in etwas frivoler Weise ausgedrückt im Chaluz VI S. 61.

2) So auch Raschi [oder vielmehr sein Gewährsmann] Sprüche 5, 19 הוא לשון ערבי.

3) Vgl. Rappaport Toldoth R. Nathan Anm. 47.

Risaleth jetzt schon sechzehn Jahre gedruckt ist, bisher nicht eingefallen ist, in dieser zu suchen, welche Ansicht Ben Koreisch von der Bedeutung שגה hatte, als er die Risaleth verfaßte. Er drückt sich (S. 99 ed. Bargès) ganz klar darüber aus. Nachdem er die arabischen Zischlaute genannt hat, sagt er, daß und wie sie für einander eintreten, ohne daß die Bedeutung der Wurzel eine andere würde. Dasselbe gelte auch von den hebräischen Zischlauten. So werden ז, ש, ס öfter mit einander verwechselt. So — fährt er fort — auch שׂ und — שׁ — wofür er ס schreibt. — Als letztes Beispiel gibt er an: [מלכים א׳ י״ח כ״ז] וכי שיג לו באלסין ולמה תשגה כני בזרה [משלי ה׳ כ׳] שניון לדוד [תהלים ז׳ א׳] על שניונות [חבקוק ג׳ א׳] באלשין ותפסירהא כלהא שגל ואשתגאל וארתמאם.

וכי שיג לו [Könige I, 18, 27] mit Sin; u. s. w. ולמה תשגה [Sprüche 5, 20], Psalm 7, 1, Habak. 3, 1 mit Schin. Die Bedeutung von allen diesen ist Beschäftigung, Besorgung.“[1])

Hier wird die bestimmte Bedeutung von שגה von Ben Koreisch schon als bekannt vorausgesetzt, so daß er das vereinzelte שיג unter Voraussetzung einer Verwandlung des שׂ in שׁ — mehr dem Sinne nach als der Grammatik entsprechend — als identisch mit שגה erklärt, das mehrmals in der Bedeutung von „sich beschäftigen“ vorkomme.

Von Elbad ist hier keine Rede. Da nun gar kein Anzeichen dafür vorhanden ist, daß gerade hinter der citirten Stelle eine Lücke sei, da im Buchstaben שׂ des zweiten Theiles der Risaleth, wo die Analogien aus dem Mischnischen und Talmudischen behandelt werden, von שגה keine Rede ist; da endlich nicht vorauszusetzen ist, daß im ersten Theile, wo das Syrische, d. h. die chaldäischen Partieen der Bibel und das Targum zur Er-

[1]) Fast ebenso im Agron David b. Abrahams, gewisser Maaßen Ben Koreisch's Trabanten. Vgl. Pinsker a. a. O.

klärung des Hebräischen herangezogen werden, aus welchem uns die Buchstaben von ת — ל fehlen, die Wurzel שגה besprochen wurde, so ist es höchst wahrscheinlich, daß Ben Koreisch schon in einer früheren Schrift bei Erklärung der Wurzel שגה, vielleicht auch bei Erklärung der Wurzel צמד sich auf Eldad berufen hat, eine Schrift, die dem Ibn G'annach bekannt war. Ist dies richtig, dann gewinnt unsere Vermuthung, Ben Koreisch wäre als jüngerer Mann mit Eldad zusammengekommen und hätte als älterer Mann seine Risaleth geschrieben, an Festigkeit.

Die Söhne des Herodes.

Eine biographische Skizze.

Von
Dr. M. Brann.

(Schluß.)

3.

Philipp.

Philipp war der Sohn des Herodes von der Jerusalemitanerin Cleopatra [1]) und der Bruder eines sonst unbekannten Herodes. Sein Geburtsjahr läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Wahrscheinlich stand er ungefähr in gleichem Alter mit seinem Stiefbruder Archelaus. [2]) Seine Erziehung und Ausbildung erhielt er gleichzeitig mit Archelaus und Antipas in Rom, bis er in Folge der Verläumdungen und Verdächtigungen des teuflischen Antipater zusammen mit Archelaus vom argwöhnischen Vater nach Hause berufen wurde. In Folge der schmählichen Intriguen wurde er und Archelaus enterbt, ein Schicksal, welches er leichter und gleichmüthiger ertrug, als der stets habsüchtige und ehrgeizige Bruder. Als aber Antipater entlarvt und auf Befehl des Vaters im Kerker hingerichtet war, trat plötzlich noch in den letzten Tagen des Herodes eine Wendung des Glückes auch für ihn ein. In dem letzten, einige Tage vor Herodes

[1]) Die Schwierigkeit, daß er einmal Ant. XVII, 8, 1) ein ἀδελφὸς γνήσιος des Archelaus genannt wird, löst sich durch die Annahme, daß jener Ausdruck nur zur Bezeichnung seiner „ehelichen" (Grundbedeutung von γνήσιος) Geburt dienen soll. Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV³ S. 586 und meine Inaug.-Diss. S. 15. — Volkmar (a. a. O. S. 353 und 368 Anm.) nennt die Mutter des Philipp fälschlich Alexandra.

[2]) S. oben S. 241.

Tode abgefaßten Codicill ward er neben Archelaus und Antipas freilich mit den entlegensten, ärmsten und verkommensten Territorien des herodianischen Reiches bedacht. Bei den widerlichen Ränken und Zänkereien, die unmittelbar nach dem Ableben des Herodes unter den Erben ausbrachen, trat er wenig in den Vordergrund. Sein gerader, ehrlicher und friedlicher Sinn war nicht danach angethan, die dunkelen Schleichwege der diplomatischen Intrigue zu verfolgen. Er war ein bedächtiger, ruhiger und gerechter Mann, und die äußerst dürftigen Notizen, die uns Josephus über sein Leben aufbewahrt hat, lassen ihn als den besten und würdigsten Regenten aus dem Hause des Herodes erscheinen.

In dem Erbstreit war ihm durch die Sachlage seine Parteistellung vorgeschrieben. Seine Interessen hingen auf's Engste mit denen des Archelaus zusammen, und er mußte die Thronanwartschaft des Letzteren unterstützen, weil dieser natürlich auf die Ausführung des letzten Codicills hinzuarbeiten bestrebt war. Als darum Archelaus nach Rom ging, um die nothwendige Bestätigung des Kaisers zu erhalten, übernahm er die interimistische Verwaltung des Reiches und des Privatvermögens seines Halbbruders.[1]) In dieser Stellung war er ganz an seinem Platze, und er hat es später während seiner langen Regierung hinlänglich gezeigt, daß er selbst unter den schwierigsten Verhältnissen die bürgerliche Ruhe und die Achtung vor dem Gesetze zu erhalten im Stande war. Zur Befestigung seines Postens und zur Beruhigung der aufgeregten Gemüther trug vielleicht auch der Umstand

---

[1]) Hausrath I, S. 285: „Archelaus setzte seinen Stiefbruder Philipp zum Reichsverweser und Vormund seiner Kinder ein." Das ist ein Irrthum. Weder Archelaus noch Antipas noch Philipp haben, so viel wir aus Josephus wissen, Kinder hinterlassen. Die Worte: „*τοῦ οἴκου*" in dem Satze: „*Φιλίππῳ τἀδελφῷ τὰ πάντα ἐφεὶς κατίσθασθαι τῶν οἴκου καὶ τῆς ἀρχῆς*" (Ant. XVII, 9, 3, vgl. B. II, 2, 1) haben dies Mißverständniß offenbar veranlaßt.

bei, daß er mütterlicherseits aus Jerusalem selber stammte und darum wahrscheinlich beim Volke beliebter war, als die übrigen Brüder. [1]) Auch Varus, der Statthalter von Syrien, der für Archelaus Sache gewonnen war, hat bei seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem kurz nach der Abreise des Archelaus sicherlich seine Vollmachten bestätigt. Und in der That wäre Philipp vermuthlich Herr der Situation geblieben, wenn nicht der kaiserliche Finanzbeamte Sabinus, der zur Gegenpartei des Antipas gehörte, im schamlosester Weise das Volk geradezu zur Empörung getrieben hätte. Er war beuteluſtig nach Jerusalem gekommen, trotzdem er kurz vorher dem Statthalter feierlich versprochen, daß er sich gar nicht in die Wirren mischen werde, und hatte verlangt, daß man ihm Rechenschaft ablege und die festen Punkte der Stadt übergebe. Aber die Beamten des Archelaus, und, wie sich annehmen läßt, Philipp an ihrer Spitze, traten ihm mit aller Entschiedenheit entgegen und machten ihm mit Hinweisung auf ihre Vollmachten begreiflich, daß während des Provisoriums ohne die ausdrückliche Zustimmung des Kaisers, dem ja im letzten Testament die endgültige Ordnung des Nachlasses vorbehalten war, keinerlei Aenderung in der Verwaltung eintreten dürfe. Sabinus sah sich nun zwar in seiner Hoffnung auf einen leichten Raub, begangen unter dem Deckmantel der Fürsorge für die Hinterlassenschaft des Königs, bitter enttäuscht. Aber um andere Mittel zur Erreichung seines Zweckes war er darum nicht verlegen. Seine Schergen quälten und belästigten die Bürgerschaft wo und wie es anging, und immer von Neuem wiederholten sich die Versuche gewaltsam in den Besitz der Burg zu gelangen. So fachte er muthwillig die Gräuel des Bürgerkrieges an, der ein Jahr lang das ganze Land zerrüttete und verwüstete. Erst im Moment der äußersten Noth, als Gesetz und Ordnung in Jerusalem und im Lande bereits völlig aufgelöst

[1]) Inaug.-Diss. S. 21.

waren, griff Varus ein und warf mit eiserner Strenge die Empörung zu Boden. Als er nach erbitterten Kämpfen die Hauptstadt erobert und in Strömen Blutes den Aufstand erstickt hatte, veranlaßte er Philipp ebenfalls nach Rom zu reisen, wo inzwischen für Archelaus arge Verlegenheiten entstanden waren. Eine Deputation von fünfzig Männern war mit Bewilligung des Statthalters nach Italien gegangen und hatte den Kaiser darum angefleht, daß er mit Uebergehung sämmtlicher Erben Palästina der Provinz Syrien einverleibe und nur in religiöser Beziehung volle Freiheit vorwalten lasse. Philipp sollte zuvörderst Archelaus mit Rath und That beistehen und erhielt auch den Wink, in dem sehr wahrscheinlichen Falle der Bestätigung des letzten Testaments dafür zu sorgen, daß er selber den Brüdern gegenüber nicht zu kurz komme. [1]) Das Resultat der Verhandlungen in Rom war, wie bereits öfter bemerkt, daß auf Grund des letzten Codicills die Territorien unter die drei bevorzugten Söhne in der von Herodes gewünschten Weise vertheilt wurden.

Philipp erhielt dadurch zwar das größte, aber auch das schwierigste und am wenigsten einträgliche Erbe. Die Landstriche, die ihm zufielen, heißen: Gaulanitis, Trachonitis, Auranitis und Batanäa. [2]) Ab und zu wird als besonderer District noch hervorgehoben Paneas [3]) oder die Tetrarchie des Zenodorus. [4]) Mitunter heißt er auch kurzweg nur Tetrarch von Trachonitis, [5]) weil Trachonitis im weitesten Sinne des Wortes alles Land von den südlich von Damaskus liegenden Bergen (Djebl Kessue) bis

---

[1]) Ant. XVII, 11, 1. B. II, 6, 1. S. Inaug.-Diss. S. 29.

[2]) Ant. XVII, 8, 1; B. II, 1, 28 fehlt Auranitis; Ant. XVIII, 4, 6 fehlt Gaulanitis bei der Aufzählung.

[3]) Ant. XVII, 8, 1.

[4]) das. 11, 4. B. II, 6, 3 steht statt Zenodorus der Name Zeno, vgl. Ant. XV, 10, 3.

[5]) Ant. XVIII, 5, 4 und B. III, 10, 7. — B. I, 33, 8 wird er „*τοῦ Τράχωνος καὶ τῶν γειτνειώντων χωρίων κληρονόμος*“ genannt.

nach Bostra umfaßte und somit auch die Landschaften Gaulanitis und einen großen Theil von Auranitis in sich schloß.[1])

Alle diese Territorien sind auch heute noch wenig erforscht und die genaue Feststellung der Grenzen derselben ist um so schwieriger, als die alten Quellennachrichten an manchen Widersprüchen leiden.[2]) Gaulanitis, dessen Name (Djaulân) noch heute erhalten ist, erstreckte sich der Länge nach vom Hermon bis zum Hieromax und der Breite nach vom Jordan und dem See Tiberias bis zur Landschaft Auranitis. Trachonitis im engeren Sinne entspricht dem heutigen Lebjâ, dem nordöstlichen Theil der ganzen oben bezeichneten Landschaft. Südwestlich von Trachonitis lag Auranitis, der fruchtbarste Distrikt der ganzen Tetrarchie. Obwohl arm an Bäumen, war es wegen seines Reichthums an ergiebigen Weizenfeldern die Kornkammer von Damaskus.[3]) Es grenzte im Nordwesten an das heutige Djebûr, im Westen an Gaulanitis, im Süden an Batanäa und im Osten an das Reich des nabatäischen Araber. Der Name Batanäa endlich wurde wahrscheinlich für den Theil des Ostjordanlandes beibehalten, in welchem die ehemaligen Hauptstädte Basan's Edreï und Astharoth lagen. Wenigstens hatte Edreï noch im elften Jahrhundert den Namen Bathanijja oder Bathnia.[4]) Zum größten Theil waren diese Länder, deren Bevölkerung ein Gemisch von Juden und Syrern bildete[5]), erst in den späteren Jahren der Regierung dem Herodes zu Theil ge-

---

[1]) Lucas (3, 1) nennt ihn auch einen Tetrarchen von Ituräa. Doch bleibt es sehr zweifelhaft, ob ihm Ituräa jemals gehört hat. S. Tac. ann. 12, 23 D. C. XLIX, 32; LIX, 12.

[2]) Wir folgen hier Levy's Bearbeitung von Munk's Palästina (Leipzig 1871) S. 160 ff.

[3]) Hausrath I, 44. Levy a. a. O.

[4]) Die verschiedenen wegen der Dunkelheit der Quellen gerade hier sehr abweichenden Ansichten über die geographische Lage von Batanäa s. bei Levy a. a. O. S. 163.

[5]) B. III, 3, 5.

worden. Und in welchem elenden und verkommenen Zustande er sie übernommen, dafür spricht die Schilderung, die Josephus von der Hauptlandschaft Trachonitis entwirft. „Dort wohnen Menschen", sagt er, [1]) „die unthätig dahinleben und sich von Räuberei im Gebiete von Damascus ernähren . . . Der Raub ist auch ihr einziges Handwerk, und außerdem giebt es für sie keinen Lebensunterhalt. Denn sie besitzen weder Städte noch Aecker, sondern nur unterirdische Höhlen und Schlupfwinkel, woselbst sie gemeinsam mit ihrem Vieh ihre Wohnung haben. Dort haben sie auch stets so viel Wasser und Getreide vorräthig, daß sie im schlimmsten Falle sich noch lange halten können. Denn die Eingänge zu diesen Höhlen sind so schmal, daß nur je einer hineingehen kann, während sie in der Tiefe eine unglaubliche Weite annehmen und so einer großen Anzahl zum sicheren Versteck dienen. Die Wohnungen ragen nicht nach oben hervor, sondern sind dem Erdboden gleich." Es hatte Herodes langwierige, äußerst beschwerliche und blutige Kämpfe gegen diese wohl organisirten Räuberbanden gekostet, bis es ihm durch Anlegung von Militärcolonieen wenigstens einigermaßen Ruhe und Sicherheit herzustellen gelungen war. [2]) Die gesammte Tetrarchie brachte nur einen Ertrag von hundert Talenten, [3]) und die herodianische Dynastie war so ziemlich das einzige Band, das diese schwach bevölkerten und entlegenen Territorien mit Judäa in Zusammenhang brachte.

Bei einer solchen Beschaffenheit des Landes und der Bewohner ist es um so höher anzuschlagen, wenn wir sehen, daß unter Philipps Regierung das friedliche Zusammenleben der verschiedenartigen Stämme nicht gestört wurde. „Er war seinem Charakter nach", sagt Josephus, gegen seine Unterthanen maß-

---

1) Ant. XV, 10, 1.
2) Ant. XVI, 9, 1 ff. XVII, 2, 1 ff.
3) Ant. XVII, 11, 4. Bell. II, 6, 3.

voll und friedliebend (ἀπράγμων) . . . In Begleitung weniger Auserwählter reiste er häufig im ganzen Lande umher und hielt, wo und wann auch immer seine Hülfe in Anspruch genommen wurde, auf dem Throne sitzend, der ihm überall nachgetragen werden mußte, ohne Aufschub strenges und gerechtes Gericht, bestrafte die Schuldigen und befreite die unschuldig Bedrängten."[1])

Die erste und nächste Sorge des Tetrarchen mußte es sein, sich eine Residenz zu schaffen und seinen eben erst souverän gewordenen Landschaften einen politischen Mittelpunkt zu geben. In der Wahl des Ortes ging er seinem Bruder Antipas mit einem bösen Beispiel voran.[2]) Paneas, von Alters her der Sitz syrisch-macedonischen Götzendienstes, in dessen Nähe noch jetzt Spuren des Pan-Cultus erhalten sind, ward zur Hauptstadt ausersehen. Auch Herodes hatte noch jüngst daselbst dem Kaiser Augustus zu Ehren einen Tempel erbaut.[3]) Ohne Rücksicht auf religiöse Bedenken, siedelte sich der jüdische Fürst in dieser schönen und fruchtbaren Gegend am Fuße des Hermon und in der Nähe der Jordanquellen an, und nannte seine Residenz Cäsarea. Die Landesbewohner aber waren, wie es scheint, rigoroser, als ihr Beherrscher und sträubten sich dagegen, sich an dem neuen Sitz der Regierung niederzulassen. Wenigstens läßt der Name „Cäsarea Asylstätte", der sich auf Münzen findet,[4]) darauf schließen, daß sich der Tetrarch genöthigt sah, um Einwohner herbeizuziehen, in seiner Residenz ein Asyl zu eröffnen. Damit man die neue Hauptstadt von Cäsarea am Meere unterscheide, wird sie auch Cäsarea Philippi,[5]) Cäsarea Sebaste, oder auch Cäsarea Paneas[6]) genannt.

---

[1]) Ant. XVIII, 4, 6.

[2]) vgl. oben S. 313.

[3]) Ant. XV, 10, 3. B. I, 21, 3. — Robinson (Palästina und die südlich angrenzenden Länder III, S. 612 ff.) vermuthet, daß die zahlreichen behauenen Steine, die er daselbst gesehen hat, Ueberreste dieses Tempels seien.

[4]) Eckhel, doctr. numm. III, 491; vgl. Keim, V.-L. III, 42.

[5]) Mc. 8, 27. Mtth. 16, 13.

[6]) Plinius, hist. nat. V, 15.

Agrippa II gab ihr später dem Kaiser Nero zu Ehren den neuen Namen Neronias, doch hat sich dieser Name nicht lange gehalten. Schon im vierten nachchristlichen Jahrhundert wurde der Name Paneas wieder gebräuchlich [1]) und ist in der arabisirten Form Banjâs bis auf den heutigen Tag erhalten. — Nicht viel später ließ Philipp das Dorf Bethsaida, nördlich vom See Tiberias und unweit vom Einfluß des Jordans in diesen See gelegen, mit großer Pracht umbauen und zu einer Stadt erweitern, der er zu Ehren der berüchtigten Kaisertochter Julia den Namen Julias beilegte. Diese Städtebauten müssen bereits im Jahre 2. nach Chr. beendet gewesen sein, weil in diesem Jahre Julia vom kaiserlichen Hofe verbannt wurde und nie mehr zurückkehren durfte. [2])

In Cäsarea und in Julias hielt der Tetrarch abwechselnd sein Hoflager, und ganz entgegengesetzt dem luxuriösen Treiben an den Höfen seiner Stiefbrüder, war sein Leben einfach und mäßig. Nur wenige Auserlesene erfreuten sich eines vertrauteren Umganges mit ihm. [3]) In die große Tagespolitik hat er sich niemals eingemischt, ja er strebte nicht einmal nach Erweiterung

---

1) Eusebius, hist. eccl. VII, 14. Hieronymus, Commentar zu Ezech. 27, 19; Amos 8, 14. Vgl. Levy a. a. O. S. 166. — Auch im jerusalemischen Talmud (Demaï 22d) findet sich der Name פנ״ם in einer von R. Jonah (c. 350 n. Chr.) im Namen des R. Simon ben Secharjah überlieferten Halachah.

2) Das Jahr der Verbannung giebt D. C. LV, 10. So lange der Kaiser lebte, wurde sie nicht wieder in Gnaden aufgenommen. Augustus versagte ihr sogar den Ehrenplatz in Erbbegräbniß (D. C. LVI, 32). Sie starb auf der Insel Pandateria in der Verbannung im Jahre 15 n. Chr. (Tac. ann. I, 53). — Daß Cäsarea früher als Julias erbaut wurde, berichtet Josephus (Ant. XVIII, 2, 1) und an der Parallelstelle (B. II, 9, 1) übereinstimmend. In der letzteren Stelle ist die Zeitbestimmung für die Bauten: „*μεταβάσης δὲ εἰς Τιβερίον . . . τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας . . . διαμείναντες ἐν ταῖς τετραρχίαις ὅ,τε Ἡρῴδης καὶ Φίλιππος, ὁ μὲν . . . . πόλιν κτίζει Καισάρειαν* κ. τ. λ. was den Philipp angeht, offenbar unrichtig.

3) Ant. XVIII, 4, 6: „*συν ὀλίγοις τῶν ἐπιλέκτων.*“

seiner Befugnisse. Nur auf kurze Zeit hat er einmal, wie Josephus [1]) berichtet, die einst von dem jüdischen Häuptling Zamaris unter Herodes' Auspicien zum Schutze gegen die trachonitischen Räuberbanden angelegte Militärcolonie Bathyra zu einer unbedeutenden Steuer herangezogen. „Er widmete vielmehr sein ganzes Leben dem ihm untergebenen Lande", [2]) und ließ es sich namentlich angelegen sein, den Landfrieden aufrecht zu erhalten. Schon der einzige Umstand, daß er es wagen durfte, in Begleitung von nur wenigen Personen seine Rundreisen durch das Land zu machen, beweist hinlänglich, daß er durch seine Persönlichkeit allgemeinen Respect eingeflößt haben muß. [3])

In dieser Weise ganz den Geschäften des Friedens hingegeben, zeigte er, wie bereits Ewald mit Recht geltend macht, auch einigen Sinn für Wissenschaft und Bildung. Er gab sich, wie Josephus [4]) mittheilt, Mühe, die bisher unbekannten Quellen des Jordan aufzufinden. „Die Jordanquelle", sagt er, „scheint das Paneion [5]) zu sein, wohin der Fluß unterirdisch aus der sogenannten Phiala gelangt. Das ist aber ein See, welcher auf dem Wege nach Trachonitis etwa 120 Stadien von Cäsarea entfernt zu rechten Hand nicht weit von der Landstraße abliegt, und der, weil er rund ist wie ein Rad, Phiala genannt wird . . . Früher wußte man nicht, daß hier die Quelle des Jordan sei, bis es einst vom Tetrarchen Philipp von Trachonitis entdeckt worden ist. Er warf nämlich Spreu in die Phiala und fand dieselbe im Paneion wieder, welches bisher als die Quelle des Flusses gegolten hatte."

Nicht dasselbe Lob verdient das religiöse Leben des Fürsten. Wie er bei der Wahl seiner Residenz mit Leichtigkeit über die

---

[1]) Ant. XVII, : 2 2, „*Φιλίππος δὲ . . . ὀλίγα τε καὶ ἐπ' ὀλίγον αὐτοὺς ἐπράξατο.*"

[2]) Ant. XVIII, 4, 6.

[3]) Keim, a. a. O.

[4]) B. III, 10, 7.

[5]) Bechoroth 55a, Baba bathra 74b. מערת פמייס genannt.

religiösen Scrupel hinwegkam, so tragen auch alle Münzen, die von ihm erhalten sind, ein durchaus unjüdisches Gepräge. Er ist der erste jüdische Fürst, auf dessen Münzen das Kaiserbild in Lorbeeren, ja sogar vier Säulen, als das Abbild des heidnischen Augustus-Tempels zu Paneas, getroffen werden. [1]) Ueber Wallfahrten nach Jerusalem, über Verwendung für die leidenden Glaubensbrüder in Judäa wird uns nichts berichtet. [2]) Diese fortdauernde Rücksichtslosigkeit läßt sich höchstens damit entschuldigen, daß er wegen der starken heidnischen Elemente unter seinen Unterthanen vermeinte, sich über die Bedenklichkeiten des Vaters und der Brüder hinwegsetzen zu dürfen.

In das Familienleben trat er, auch hierin von der Art der Brüder abweichend, erst im reiferen Mannesalter ein, als er zwischen 17. und 20. n. Chr. Salome, die Tochter der Herodias, als ein hoher Dreißiger heimführte. [3]) Seine Ehe blieb kinderlos, wie die des Archelaus und Antipas.

Nach einem siebenunddreißigjährigen segensreichen Wirken in seinem Fürstenthume starb er im zwanzigsten Jahre des Tiberius (33/34. n. Chr.). In Julias, in dem herrlichen Grabmal, das er sich selbst schon bei Lebzeiten erbaut hatte, wurden seine Ueberreste beigesetzt. [4])

Er war der Einzige von Herodes Erben, der in Frieden, unbehelligt von den Römern, seine Tage beschloß. Seine Herrschaft wurde mit Syrien vereinigt, nur die Steuerverwaltung blieb getrennt. [5]) Aber schon nach drei Jahren änderte sich die-

---

1) Eckhel a. a. O. S. 490. Die uns erhaltenen Exemplare stammen aus den Jahren 22 und 29 n. Chr.

2) Hausrath's Aufstellung, daß er beim Protest gegen die Schilde des Pilatus betheiligt gewesen sei, ist haltlos. Vgl. oben S. 316 ff.

3) S. oben S. 347—360.

4) Ant. XVIII, 4, 6. Keim a. a. O. geht wohl zu weit, wenn er aus diesem frühen Gedanken an das Grab schließen will, daß Philipp kränklich gewesen sei.

5) Jos. a. a. O.

ſes Verhältniß. Die Tetrarchie, zum Königreiche erhoben, wurde der Kryſtalliſationspunkt für ein neues herodianiſches Reich. Agrippa I, der geniale Abenteurer, vereinigte von hier aus noch einmal alles Land, das Herodes unterthan geweſen, und wiederholte mit demſelben nichtigen Erfolge das eitle Bemühen des Großvaters, durch germaniſche Leibwachen, durch römiſche Zwingburgen und griechiſche Kunſttempel die Kluft zu überbrücken, die das Judenthum vom Heidenthum trennte und trennen mußte. Er hat wirkſam mitgeholfen, das Hoheprieſterthum zu entwürdigen, Tempel und Religion dynaſtiſchen Intereſſen dienſtbar zu machen, und unbewußt hat er dadurch der geſunden Erkenntniß zum Durchbruch verholfen, daß Prieſterſchmuck und Tempeldienſt keineswegs den Kern des Judenthums ausmachen. Der Bauſtein aber, den er und ſeine Vorfahren für verwerflich gehalten, er iſt zum Eckſtein geworden. Die griechiſchen Theater, Tempel und Paläſtren ſind in Judäa und auf dem ganzen Erdenrund verſchwunden; aber die Ringſchule des Geiſtes, die in jenen Tagen des politiſchen Zerfalles und der religiöſen Zerſplitterung von Hillel und Schammai auf feſtem Grunde erbaut worden war, hat das Griechenthum und das Römerreich überdauert und in allen Wandlungen der Geſchichte, in der Entwickelung des Talmudismus und des Rabbinismus, den Geiſt des Judenthums wach und lebendig erhalten.

Das Memorbuch der Gemeinde Pfersee.

Von Dr. J. Perles.

Die alte und früher zahlreiche Gemeinde in Pfersee bei Augsburg steht im Begriffe, durch Uebersiedlung der Gemeindemitglieder nach größeren Städten sich vollständig aufzulösen. Das derselben gehörende Memorbuch befindet sich gegenwärtig in den Händen des Herrn S. Taussig hier und liegt mir zur Einsicht vor. Dasselbe enthält zwar im Ganzen keine wichtigen geschichtlichen Mittheilungen, einige Notizen verdienen jedoch im Interesse der jüdischen Geschichte und Literaturgeschichte in diesen Blättern registirt zu werden. Der allgemeine, dem Gedächtnisse hervorragender, um das Judenthum verdienter Männer gewidmete Theil stimmt mit anderen süddeutschen Memorbüchern, speziell (nach den von Graetz Geschichte der Juden V, 549 gegebenen Proben) mit dem in Carmoly's Besitze befindlichen und aus dem J. 1296 stammenden Mainzer Memorbuche zusammen. Es werden der Reihe nach aufgezählt:

רביט גרשום מאור הגולה — עבור שהאיר עיני הגולה בתקנותיו ושהרבין תורה בישראל;

רביט שלמה וזוגתו מרת רחל — עבור שקנו בית הקברות במג"ענץ ושטרחו עבור הקהלות ובטלו גזירות;

רביט יצחק וזוגתו מרת בילא — עבור שבטלו המכס בקובלע"נץ;

רביט שמעון הגדול בר יצחק וחביריו — עבור שטרחו עבור הקהלות ובטל גזרות ויסדו שירות ותושבחות למקום;

רביט שלמה בר יצחק — עבור שהאיר עיני הגולה בפירושיו;

רביט יעקב תם ואחיו רביט שמואל ורביט יצחק בעלי התוספות — עבור שהרביצו תורה בישראל בחדושיהם ובטעמיהם;

רביט מאיר בר יצחק שליח צבור — עבור שתקן שבחות למקום:

רבינו מאיר בן הרב רבי ברוך מרוטנבורק — עבור שהאיר עיני הגולה בחשובותיו ושהרבין תורה בישראל:

רבינו פרץ — עבור שהאיר עיני הגולה בפירושיו;

רבינו יעקב בן מורינו הרב רבינו משה הלוי — עבור שהרבין תורה בישראל;

רבינו יעקב ב"ר יהודא " " " " ;

הרב ר' ישראל בן מוה"ר ר' פתחיה' " " " " ;

Wir werden weiter sehen, daß das Mainzer Memorbuch ausdrücklich citirt und eine Liste von Märtyrern aus demselben wiederholt wird.

Der spezielle Theil beginnt mit einem Seelengebete für Simon b. Elieser Ulm aus Günzburg, der mehr als vierzig Jahre die Interessen der jüdischen Gemeinden in Schwaben wahrnahm, in Burgau[1]) den Platz zum Gottesacker ankaufte und denselben umfriedigen ließ u. s. w. הקצין והנדיב ר' שמעון ב"ר אליעזר ז"ל אולמא מגוינצבורג — עבור שטרח בעד הציבור יותר מארבעים שנה ובטל מכסים וקנה קרקע ביה"ח בבורגא והקיפו וגדרו לכבוד השם יתי' ולכבוד הצדיקים שוכני עפר ובהשתדלותו הוציא כמה אסורים מידי גויים ופרנם עניי מדינת שוואבן זה כמה שנים וכלכלם לפי הטף וכו'.

Am Rande wird angegeben, daß Simon b. Elieser 1585 (שמ"ה im Monate Schebat) gestorben und in Burgau begraben worden sei. Sein gleichfalls in Burgau begrabener Sohn starb 1571. Diese Notiz ist deshalb von Interesse, weil sie uns mit der Familie, in deren Besitze sich der berühmte, von Asulai in Pfersee gesehene vollständige Codex des babylonischen Talmuds befand (gegenwärtig cod. hebr. 95 der hiesigen k. Hof- und Staatsbibliothek) näher bekannt macht. Der Codex befand sich 1480 noch in Padua, 1588 nennt sich als Besitzer Salomo Ulm (am Schlusse des Seder Moëd) und am Ende des ganzen Codex zeichnen als Eigenthümer: Simon b. Salomon

[1]) In der Nähe von Günzburg und Ulm. Gegenwärtig wohnen in Burgau keine Juden. Burgau scheint die Muttergemeinde von Pfersee gewesen zu sein.

Ulm und Elieser b. Simon Ulm aus Günzburg, während am Anfange des Codex sich 1643 Salomo Ulm als Besitzer einschreibt. Rabbinowicz דקדוקי סופרים I, p. 34—35 folgert aus den Namen der angeführten Zeugen, daß der 1480 in Padua verkaufte Codex in deutsche Hände übergegangen sei und so erscheint es sehr plausibel, daß der als Eigenthümer, angeführte Elieser b. Simon Ulm aus Günzburg, Vater des mehr als 40 Jahre für die schwäbisch jüdischen Gemeinden thätigen und 1585 verstorbenen Simon b. Elieser Ulm aus Günzburg der Käufer gewesen sei. In dieser Familie, deren Angehörige offenbar als die hervorragendsten Mitglieder der Gemeinde zu Pfersee in dem Memorbuche vorzugsweise verzeichnet werden, erbte sich der Codex bis zu der Zeit fort, da Asulai auf seiner Durchreise von demselben Einsicht nehmen konnte. Im Memorbuche werden außer Simon b. Elieser (das Gebet für denselben ist mit großen Lettern wie das für die berühmten Rabbinen geschrieben) u. A. verzeichnet:

Moses Abraham b. Simon Günzburg, starb 1571, begraben in Burgau; Abraham b. Simon Ulm, der in Gemeinschaft mit seinen Brüdern die Synagoge in Burgau erbaute; Händel, Gattin des Simon Günzburg, starb 1594, begraben in Burgau; עלה (? עלקא oder בעלא, בילא ?), Tochter des Simon Günzburg, Gattin des Rabbiners Akiba, starb 1594 in Frankfurt; eine andere Tochter desselben, Channa, st. 1599; Elieser b. Simon, der in seinem Alter nach Palästina wallfahrtete, st. 1614; Eisik b. Simon, der gleichfalls nach Palästina wanderte, starb in Jerusalem; Simon b. Salomo st. in Prag 1521; Sara, Tochter der גאון ואלוף Elieser ז״ל Günzburg, Gattin des Rabbiners Jakob aus Friedburg, st. 1630 in Pfersee (פפערשא)[1]; Samuel b. Simon Günzburg, der für die Juden in Schwaben

[1]) Aus dem J. 1590 wird פפערשא יעקב הקצין genannt. Manchmal kommt auch die Schreibung פפערשי vor.

thätig war und zum Synagogenbau in Burgau spendete, st. 1630 in Worms; Jehuda Löb b. Simon Ulm aus Pfersee, Vorsteher der Juden in Schwaben, starb im hohem Alter 1739 zu Pfersee; sein Sohn Simon Ulm starb 1738 in Mergentheim und wurde in Walbach begraben. Die letzte Aufzeichnung über die Mitglieder dieser Familie datirt aus den J. 1753.

Unter den Personen, deren Gedächtniß das Memorbuch feiert, sind einige hervorzuheben, die auch anderweitig bekannt sind:

R. Gedalja b. Eljakim Rothenburg, begraben in Thannhausen (הגאון הגדול מאור הגולה האלוף והמרומם וזהר״ר גדליא בר מהר״ן אליקים ז״ל מרוטנבורג עבור שהרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה).

R. Eljakim Gottschalk aus Rothenburg, Sohn des vorher Genannten, begraben in Burgau: הגאון הגדול ריש מתיבתא וריש כלה רבינו הקדוש האלוף והמרומם מוהר״ר אליקים געטשליק ז״ל מרוטנבורג עבור שהרביץ תורה בישראל בישיבה והזכר כמה חיבורים. Er ist der Verfasser des ס׳ גאולת הגר, eines Commentars auf die Targumim der fünf Megilloth, Prag 1618. [1])

R. Isaac, Sohn des Märtyrers R. Elieser Lipmann מזיא (הגאון הגדול מוריו ורבינו האלוף מהר״ר יצחק בן הקדוש מהר״ר אליעזר ליפמן ז״ל מזיא עבור שהרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה׳. Der Vater ist R. Elieser Lippman b. Isaac מזיא, Rabbiner in Friedberg, der 1562 vor der Synagoge zu Friedberg ermordet wurde. Der Mörder wurde bald darauf auf Befehl des Kaisers Maximilian vor dem Thorn der Judengasse in Friedberg enthauptet. (Kirchheim aus dem Friedberger Gemeindebuche in Ben Chan. IX, 213).

רבינו הקדוש Jakob b. Josef דיניר; Simon, Sohn des Gaon R. Jacob aus Friedburg, einer der בני ישיבה in Frankfurt; Si-

---

1) In einem anderen gleichfalls aus Schwaben stammenden Memorbuche, das ich der Güte des Herrn M. Wilmersdörffer, kön. sächsischen Consuls dahier verdanke, werden gleichfalls הרב רבי גדליא ובנו הרב רבי אליקים — עבור שהרביצו תורה בישראל zusammengenannt.

mon b. Moses Bunem's aus Prag מוה״ר א״בד הגאון ורבינו מורינו
שמעון בן הר״ר משה כונמש מפראג חתן האלוף הקצין מוהר״ר משה אינשפורג
אלמא עבור שהיתה תורתו אומנתו והנהיג את העיר הקודש ק״ק פראג
בהנהגה תמימה וישרה זה כמה שנים גם היה לראש ואב״ד והורה בישראל
בק״ק מענץ ובק״ק הענא ובסביבותיהם ובכל השייך להם והרבי״ץ תורה
בישראל. Begraben in Hanau.

Auffallender Weise fehlt in dem Memorbuche von Pfersee die Erwähnung des R. Jehuda Lêb b. Chanoch, der Rabbiner von Schwaben mit dem Sitze in Pfersee war und seines Vaters R. Chanoch b. Abraham Ascher, deren Gutachten und Festvorträge von dem Enkel Chanoch b. Jehuda Lêb in den שו״ת חנוך בית יהודה und ראשית בכורים veröffentlicht wurden, während derselben in dem Memorbuche der Nachbargemeinde Kriegshaber in ehrender Weise gedacht wird: יזכר אלהים את נשמת
הגאון המופלג מורינו הרבינו ר׳ חנוך בן מהור׳ אברהם אשר היה כמה וכמה
שנים אב״ד נר״ם במדינת פולין והוציא איזה ספרים והרבי״ץ תורה בישראל גם
לאחר שבא למדינת אשכנז העמיד כמה וכמה תלמידים וכו׳ נכתר בכתר תורה
וכתר מלכות וכתר ש״ט וכו׳ — י״א א״נ הרב המופלג החסיד מורינו הרב ר׳
יהודה ליב בן מהור׳ חנוך ז״צל שהיה כל ימיו יותר מל׳ שנה א״ב ודיש
במפורש ובכל מדינת שוואבן והוציא איזה ספרים והיה אב ליתומים וכו׳.

Seite 16b enthält eine geschichtliche Notiz aus dem Mainzer Memorbuche und eine Liste von Märtyrern, die wie gezeigt werden wird, mit der von Carmoly in Ben Chan. IV, 205 citirten, im J. 1297 geschriebenen und offenbar einen Bestandtheil des in demselben Jahre geschriebenen (Graetz V, 549) Mainzer Memorbuches bildenden מגלת הנהרגים identisch ist:

מצאתי בק״ק מענץ בממער (sic.) קדך כאן היה הקהלה חריבה בוער׳
ביום ז׳ ג׳ אב קצ״ח לפרט ועמה חריבה עד כ״א אב שנת ר״ה (?) פקד
ה׳ את עמו ונתן חן עמו בעיני העירונים והחזי׳ לטובה.

Welches die Juden in Mainz betreffende Ereigniß aus den Jahren 1438—45 gemeint ist, geht aus der kurzen Notiz nicht deutlich hervor.

Darauf folgt die erwähnte Liste, die sich schon durch die bei

den ersten Zeilen beigefügte Seitenzahl als ein Auszug aus einer größeren Schrift — dem Mainzer Memorbuche — ausweist:

דף ע״ב מרת רבקה הזקינה בת האשל הגדול מורינו ורבינו מאיר מרוטנבורג

דף ס״ט מר׳ קייזרין בת ר׳ שלמה ז״ל (הל׳ oder) לקבא׳ (?) ללמוד לנערי׳ } unverständlich.

דף ע״ה הגר בן אברהם אבינו הנחתג לטו׳ וחצי ללמוד נערי׳

דף ע״ו מר׳ אדלוף בת ר׳ מנחם הלוי; דף ע״ט מרת גוטא הגיזרת

דף פ״א ר׳ וארבן (Urban) בר יוסף: מרת רבנצא [1]) בת ר׳ יעקב;

מרת שלוידא (Charlotte) מרת פירלן מר׳ קוצא מר׳ פישא מר׳ בנקייא ר׳ בשחל (?) ובניה

קומפרהט (?) מר׳ וולינמוטא; צרויה בת הר״ר אברהם; פריגוט בר משה

מרת רות בת ר׳ אברהם; מרת שקולשטרא ומרדכי בנה: אדולף סולם (?) ואשתו;

ר׳ קרשביא, מרת אירגייא, רבי אשתוריו, מרת חציבה הגיזרת, גר צדק לא נתפרש שמו;

מרת חציבה, מרת קלושטרא; ר׳ ורידריך (Friedrich) הבחור, מרת אופמיאה; יוסף בר זרובבל;

מרת נעמה, מר׳ שלטלא, מר׳ זעלטלא, מר׳ קושא הצדקת, מר׳ גרסנא;

ר׳ אברהם בר אברהם אבינו מצרפות (sic) שהיה ראש לכל היחוסים והדחופים ומאסי בצלמים ובאו לחסות בצל כנפי העולמים ונשרפו על יחוד השם.

ר׳ אברהם בר אברהם אבינו מאוישפורג קצץ ראשי צלמים נשרף על יחוד השם

בר״ח כסליו יום ו׳ כ״ה לאלף הששי

ר׳ יצחק מווירצבורג, נשרף על קדוש השם.

הרוגי ארץ כנען.

Das Martyrium in Augsburg 1265 war wol ein Vorläufer der Blutsscenen daselbst im J. 1270 (Graetz Gesch. VII, 161). Ueber den Proselyten aus Frankreich hat schon Carmoly

---

[1]) רבנצא etwa Hrabana. Hrabanus Maurus, war in Mainz geboren. Die Liste enthält vorzugsweise die Namen von Proselyten.

in Ben Chan. IV, 205 berichtet: „R. Abraham der Proselyte war das Haupt aller Barfüßer . . . die מגלת הנזרים, welche 1297 geschrieben, feiert p. 99 verso mit folgenden Worten dessen Tod: ר׳ אברהם בן אברהם אבינו מצרפת שהיה ראש לכל חיחפים שמאם צלמים ובא לחסות בצל כנפי חי עולמים ונשרף על ייחוד השם."

Nach der Lesart (ראש לכל היחפים) Carmoly's wäre der Proselyte ein Ordensgeneral, nach der unseres Memorbuches (ראש לכל היחוסים) ein Mann von hohem Adel gewesen. Daß in Frankreich von Bodo an Männer aus den höchsten Ständen zum Judenthum übertraten, ist aus der Geschichte bekannt. Die Worte חוני ארץ כנען stehen am Ende der Seite und es ist fraglich, ob sich dieselben auf die vorangegangene Liste beziehen oder — was wahrscheinlicher ist — die Ueberschrift einer anderen in unserem Memorbuche nicht fortgesetzten Liste von Märtyrern aus den slavischen Ländern, Oestreich u. s. w. — die in mittelalterlichen Schriften Kanaan genannt werden (Zunz Ritus 72; Rapaport im Kerem Chemed 6, 165 und hebr. Bibliogr. XII, 13) — bildeten.

Dem Memorbuche sind Seelengebete für die Märtyrer der von Verfolgungen vorzüglich heimgesuchten Länder und Städte angehängt, deren Namen hier verzeichnet werden mögen, weil die Memorbücher der verschiedenen Gemeinden in diesem Punkte sehr erheblich von einander differiren.

Auf die nächstgelegene Gemeinde Augsburg folgen die benachbarten Nördlingen, Ulm, Eßlingen, Ueberlingen, sodann Basel, Straßburg, Speier, Worms Mainz, Koblenz, Trier, Köln, Dortmund, אוידנבורג, Berlin, Brandenburg, Magdeburg, (מיידנבורג, woraus das vorangehende אוידנבורג wahrscheinlich verschrieben ist,) Halle, Meißen, Nordhausen, Erfurt, Mühlhausen, Fulda, Frankfurt, Würzburg, Schweinfurth, Hamelburg, Rothenburg, Nürnberg, Regensburg, Salzburg, Landshut, Villach (וילך), Wien, Krems, Znaym, Breslau,

Eger, Prag, Krakau, Paris, Sternberg, Preßburg, Marburg, (מרקפורג) Judenburg, Braunschweig; die Provinzen Schwaben, Bayern, Franken, Oesterreich, Steiermark, Kärnthen, Ungarn, Mähren, Böhmen, Schlesien (Polen), Thüringen (דוריגן), Sachsen, die Mark, Rheinland, Seeland, Frankreich, (Spanien), Elsaß, England, Holland, Brabant, Flandern, Meißen. — Die eingeklammerten: Polen und Spanien sind von späterer Hand hinzugefügt.

In einem anderen bereits oben erwähnten und gleichfalls aus Schwaben stammenden Memorbuche ist die Liste nach alphabetischer Reihenfolge angelegt, jedoch nicht consequent durchgeführt:

Augsburg, Andernach, Ofen (אבן), Ulm, Eger (איגר) und אזן (wahrscheinlich אזן=Isny); Bamberg, Fulda (בולדא), Brünn, (?, ברין), Basel, Brüssel; Heidelberg, Halle; Windsheim (וינצים), Würzburg, וירן (Weiden?), וואלפרן, Worms, Wien, Soest (וושטא, Xanten, (וואנטא), Salzburg, Trier, טערמינר (Dortmund?); Lublin; Mühlhausen, Münster, Marburg, Meklenburg; Meißen, Sachsen, Thüringen, Mark, Kärnthen, Steiermark, Oesterreich, Frankreich, Böhmen, Mähren, Polen, Lifland; Franken, Rheinland, Niederland, Brabant; צבאם, Koblenz, Köln, Krems; Rothenburg, Reutlingen; Speier, Straßburg; Nordhausen, Nördlingen, Neustadt, Nürnberg, Nymwegen (נימענן); Erfurt, Eßlingen; Prag, Berlin, (פערלין), Plauen (פלאווא); Ravensburg; Spanien, Schwaben, Bayern, Elsaß, England, Seeland, Holland, Frankreich, Ungarn.

Notiz.

Ein Wink zur Mischna-Kritik.

Die neue Studie, welche Z. Frankel zur kritischen Beleuchtung der Mischna und ihrer redaktionellen Ordnung zuerst angebahnt und wozu er ein so reiches Material zusammengetragen hat, hat wegen des umfangreichen und zugleich dornichten Gebietes die Anfänge noch nicht weit überschritten. Die Frage nach der Architektonik der Mischna, der Aufeinanderfolge wenn auch nicht der Traktate innerhalb einer größeren Gruppe, so doch der Abschnitte innerhalb eines Traktats und des halachischen Details innerhalb eines Abschnittes, diese Frage kann erst wissenschaftlich formulirt werden, wenn die Detailforschung ihre Schuldigkeit gethan haben wird. Der bisherige Stand der Forschung gewährt noch keine Befriedigung. Wenn man auf der einen Seite in der Gruppirung auch der heterogenen Halachas einen durchdachten architektonischen Plan nicht verkennen kann, so stößt man wieder auf der andern Seite auf scheinbar willkürlich zusammengewürfelte halachische Sätze. Es ist schlechterdings unmöglich, den logischen Faden zu ermitteln, der solche disparate Halachas verbinden soll, und selbst einem raffinirt pilpulistischen Kopfe könnte es kaum gelingen, sie in Zusammenhang zu bringen. Solche Erscheinungen müssen aber erklärt werden, wenn nicht über die kodificatorische Fähigkeit des Mischna-Redakteurs der Stab gebrochen werden soll.

Ich will nun im Folgenden versuchen, nachzuweisen, wie der vermißte Zusammenhang in solchen Fällen ermittelt werden kann.

Freilich ohne Kritik, und zwar scharfe Kritik können dergleichen Schwierigkeiten nicht überwunden werden, aber mit An-

wendung derſelben wird die Redaktionsehre des R. Jehuda ha-Naßi auf eine glänzende Weiſe gerettet. Es müſſen nämlich in ſolchen ſcheinbar zuſammenhangsloſen halachiſchen Sätzen geradezu Lücken angenommen werden; es müſſen einige Halachahs ausgefallen ſein, welche das logiſche Band oder die Zwiſchenglieder gebildet haben. Daß faktiſch Lücken in den einzelnen Miſchnajot vorkommen, läßt ſich durch anderweitige Parallelen erweiſen, und dieſe geben zugleich an die Hand, wie ſie ausgefüllt werden können.

In den beiden erſten Abſchnitten des Traktats Peſachim iſt eine planmäßige Ordnung nicht zu verkennen, wenn auch heterogene Halacha's den Zuſammenhang zu unterbrechen ſcheinen, ſo z. B. in I, 7—8 die Halacha's, die ſich an ר' חנינא סגן התרים anlehnen, und in II, 4—5 die Halachas bezüglich der Getreidegattungen für מצה, der Kräutergattungen für מרור, und was ſich daran knüpft. Dagegen enthält die letzte Nummer des zweiten Abſchnitts eine Halacha, welche ſchlechterdings nicht hierher gehört und keine Verwandtſchaft weder mit dem Vorangehenden, noch mit dem Nachfolgenden hat. Die letzte Miſchnah beſteht aus 3 Sätzen. (a אין נותנין את הקמח לא לתוך החרוסת וכו'. (b אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות אבל סבין ומטבילין (c מי רגלמישו של נחתום ישפכו וכו'. אותו בתן. Die Sätze a und c gehören allerdings zum Thema, welches in dieſem Abſchnitte behandelt wird. Aber die Halacha b vom Paſchaopfer gehört durchaus nicht hierher. Einer der Toſſaſiſten ſpricht daher ſeine Verwunderung über die Einreihung dieſer Halachah aus (p. 41 a): אין מבשלין את הפסח. תימא למה שנאו כאן? Nimmt man aber in dieſe Partie eine Lücke an, dann iſt die logiſche Verbindung und der architektoniſche Plan gefunden. In Halachah a iſt angegeben, daß auch Fruchtſaft (מי פירות), ſelbſt von ſtringirend wirkenden Stoffen, wie Eſſig und Senf, eine Gährung erzeugen und daher an Peßach nicht mit Mehl in Verbindung gebracht werden dürfen (gegen die Anſicht R. Joſe's). Es müßte alſo darauf die Halacha folgen, daß man nicht Teig

mit Fruchtsaft backen dürfte, nämlich die Halacha (Pesachim p. 36 a): אין לשין עיסה בפסח בין שמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל. Das wäre analog dem vorangehenden: אין ניתנין קמח לתוך תרוסת או להוך התרדל ראם נתן יאכל מיד (ר' מאיר אומר ישרף מיד). Diese Halachah vom Einrühren des Teiges mit Wein, Oel und Honig (Fruchtsaft) fehlt eben in der Mischnah. Denn nur dadurch kann die Verbindung mit der scheinbar heterogenen Halachah b erklärt werden. In a ist Fruchtsaft dem Wasser gleichgestellt worden, er wirkt ebensogut fermentirend wie Wasser. Daran schließt sich das Gesetz, daß für das Pessach Fruchtsaft dem Wasser gleichgestellt wird, folglich darf man dasselbe nicht in Fruchtsaft kochen. אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות. Das verbindende Glied zwischen a und b ist das Verhältniß von מי פירות oder משקין zu מים. So ist der Zusammenhang hergestellt.

Interessant ist es wahrzunehmen, daß auch der jerusalemische Talmud (Pesachin II p. 29 c. Halacha 7) diesen Zusammenhang voraussetzt und beide halachischen Bestimmungen in Verbindung bringt. Aus demselben ergiebt sich schlagend, daß in der behandelten Mischna eine Lücke sein muß, und daß diese auf die angegebene Weise ergänzt werden kann. Durch die Ergänzung erhalten die Partien der scheinbar versprengten Halacha fast symmetrische Abrundung. Die Worte lauten in Jeruschalmi: כתיב (ובשל מבושל) במים. אין לי אלא מים. מנין לרבות שאר משקין ת"ל ובשל מבושל . . . מכל מקום. עד כדון כר' עקיבה כר' ישמעאל (מנין?) תני ר' ישמעאל קל וחומר מה אם מים שאינן מפיגין . . . שאר משקין לא כל שכן. Dann wird fortgefahren: אין לשון מצה במשקין אבל מקטפין אותה במשקין אמר ר' עקיבה אני הייתי עם ר' אלעזר ועם ר' יהושע בספינה ולשחי מצתן במשקין. Hier ist also deutlich das **tertium comparationis** des Kochens des Paßhalammes und der Zubereitung des Teiges, nämlich der Fruchtsaft: משקין = מי פירות.

Freilich müßte untersucht werden, welche Ansicht der Redak-

teur der Mischna bezüglich der Zubereitung des Teiges mit Fruchtsaft hatte, oder für welche Ansicht er sich entschieden hat. Denn nach der Ansicht R. Gamaliels bewirkt Fruchtsaft die Fermentation so außerordentlich schnell, daß der Teig sofort verbrannt werden müßte: ואם לש ישרף מיד, während nach Anderen die Gährung verhütet werden kann. Es scheint, daß der Redakteur R. Gamaliels erschwerende Ansicht adoptirt hat, da er sogar das Einrühren von Mehl in Senf und Essig, obwohl diese nach R. José stringirend wirken, verbietet, um so mehr müßte das Kneten des Mehls mit süßem Fruchtsaft verboten sein. Noch dazu ist der Träger dieser erschwerenden Ansicht R. Gamaliel, der Großvater des Mischna-Kodificators, der ohne Zweifel dessen Meinung adoptirt hat, wie er überhaupt R. Gamaliel's Aussprüche besonders berücksichtigt hat. Maimuni im Codex zog zwar diese Consequenz nicht, entschied vielmehr bei dem ersten Fall erschwerend nach R. Meïr, im zweiten Falle dagegen erleichternd nach R. Akiba. Abraham Ibn-Daud, der Kritiker, verfehlt daher nicht, diese Inconsequenz zu rügen. Genug, wenn der Mischna-Redakteur auch Fruchtsaft für stark fermentirend angesehen und sich R. Gamaliel's erschwerend er Ansicht zugeneigt hat, dann würden die beiden Halacha's, die vorhandene und die nachgewiesenermaaßen ausgefallene, symmetrisch einander entsprechen. Die erhaltene lautet:

אין מבשלין את הפסח לא במשקין ולא במי פירות אבל סכין ומטבילין אותו בהן. Die ausgefallene würde nach Voraussetzung gelautet haben: אין לשין מצה (עיסה) במשקין (בין שמן ודבש) אבל מקטפין אותה במשקין. Möglich, daß in unserer Mischnah auch noch der Zusatz fehlt, אין לשין את העסה בפושרין מפני שהן מחמיצין. Daran schlöße sich sehr gut die letzte Halacha an: מי תשמישו של נחתום ישפכו מפני שהן מחמיצין.

Dieser Nachweis dürfte als kritischer Fingerzeig dienen, überall, wo heterogene Halacha's ohne Beziehung gleichartiger Momente aneinandergereiht sind, sich umzusehen, ob nicht eine Lücke vorhanden ist.

Zur Halachakritik.

Fünfter Artikel. [1])

Ein Satz im Talmud lautet: die Frommen werden in der zukünftigen Welt auf ihre Thaten zurückblickend, verwundernd ausrufen: „Einen so hohen Berg haben wir überstiegen"! Wenn dieses Gleichniß für die Tugendhöhe, welche die Frommen erreichen, sehr passend gewählt ist, so können wir ein ähnliches Bild aus moderner Anschauung auf die von den Commentatoren des Talmud angewandte Mühe zur Lösung der in demselben vorhandenen unzähligen Schwierigkeiten, anwenden. Die eminente Geisteskraft und Ausdauer, mit der sie durch die von der Verschiedenheit der Zeiten und der Personen erzeugten, sich immer mehr häufenden Widersprüche durchzudringen suchten, ist dem Durchbohren eines mächtigen Felsens vergleichbar, um durch denselben zum Tageslichte zu gelangen.

Wenn aber nur demjenigen zuerst das Licht zu erblicken vergönnt ist, der das letzte Stück des Felsens durchbohrt hat, so ist darum sein Verdienst nicht größer, als das der Vorarbeiter. Im Gegentheil werden wir größere Anerkennung den Männern zollen, welche das schwierige Unternehmen begannen und ohne Hofnung selbst das Ziel zu erreichen in der rüstig fortschreitenden Arbeit ihre Befriedigung fanden, in dem freudigen Bewußtsein, daß die späten Enkel für ihre aufgewandte Mühe ihnen Dank wissen werden. Wohl kommt es auch vor, daß die ersten Arbeiter beim Weitergraben in der Geschäftigkeit und Eile der Arbeit vergessen, den Schutt fortzuschaffen, so daß die späteren genöthigt

[1]) vgl. oben S. 421, der zweite Theil der dortigen Abhandlung wird auf diesen Artikel folgen.

sind, den ganzen Weg noch einmal zu untersuchen, denselben ganz frei zu machen, um dann vorwärts schreiten zu können; aber die Mühe des nochmaligen Untersuchens in dem schon wegsamen Felsen ist leichter, als sich eine neue Bahn zu machen durch das starre Gestein.'

Wir stellen dieses Gleichniß unserer Arbeit voran, weil es nach unserer Meinung treffend den Standpunkt bezeichnet, welchen die rechte kritische Behandlung der Mischna und des Talmuds einnehmen muß. Es wäre nicht nur pietätslos, die Werke unserer alten Lehrer, welche dem Commentiren dieser jüdischen Nationalwerke ihr Leben gewidmet und durch welche sie zu ihren Nachkommen reden, bei Seite liegen zu lassen, als unbrauchbar zu verwerfen, — wir würden vielmehr ohne sie den richtigen Weg verfehlen. Viele Schwierigkeiten, auf die sie aufmerksam machen, würden übersehen und die Kritik auf eigene Hand würde willkürlich ausfallen, der es an Glaubwürdigkeit mangelte. Hingegen gibt uns die Beurtheilung der uns überlieferten Erklärungsversuche und der Nachweis von der Unmöglichkeit derselben das Recht, unter Benutzung der von jenen aufgestellten richtigen Gedanken die neueren Hülfsmittel der Kritik in Anwendung zu bringen. Die sich ergebenden Emendationen sind eben mit dem letzten Durchstich des Felsens zu vergleichen, der dem Lichte den Zutritt öffnet. Die eintretende Klarheit und Durchsichtigkeit bildet die Gewähr für die Richtigkeit der Verbesserung, und sie darf auf Objektivität Anspruch machen.

Mögen die Einen, die auf jedes geschriebene Wort schwören, die Zumuthung, die Mischna richtiger auffassen zu wollen als die Gemara, als Maimuni, für Anmaßung erklären, mögen die Anderen in die Subtilitäten des Talmud sich zu vertiefen, für einen überwundenen Standpunkt erklären: weder der Tadel des einen noch der des anderen Extrems wird uns abhalten, in echt jüdischem Geiste unter voller Würdigung und Hochachtung unse-

rer alten Lehrer das Verständniß der Mischna nach unseren Kräften in redlicher Absicht zu fördern.

Eine solche schwierige Mischna, in welcher die Erklärer nicht zum vollen Verständnisse durchgedrungen, befindet sich Nasir 9, 2.

Wer dieselbe mit der Erklärung des Bertinoro durchgeht, steht staunend vor etwas ganz Unfaßbaren. Danach sollen die auf כיצד folgenden Fälle eine Erläuterung des vorangehenden allgemeinen Satzes sein, der den Unterschied von טומאה ידועה und טומאת התרום aufstellt, so daß der erste Fall מת צף על פני המים ein Beispiel von טומאה ידועה wäre, der zweite, טומאת התרום exemplificirt, der dritte Fall aber eine Ausnahme von dem zweiten Falle angiebt, welche dem ersten gleich ist.

Wenn auch eine solche Theilung eine strenge Ordnung nicht beobachtet, so braucht man sich daran nicht zu stoßen, da wohl analoge Theilungen in der Mischna vorkommen. Das Schema wäre **A**, **B**, für den allgemeinen Satz, dann die einzelnen Fälle **A**(a), **B**(a, b), wo aber b unter **A** subsumirt wird. Auffallender aber ist schon der Umstand, daß, während im allgemeinen Satze der Unterschied von סותר und איט סותר im Prädikat aufgestellt wird, es in den Beispielen טהור und טמא heißt, während man doch gleichfalls die ersten Prädikate erwartet. Auch hier kann man noch den Commentatoren zugeben, unter letzterem Gegensatze, sei, wenn auch nicht strikt ausgedrückt, der erste zu verstehen. Aber bedenklich bleibt dies immer, da man für איט סותר in diesem Falle wohl setzen kann טהור, aber zwischen טמא und סותר ist ein so wichtiger Unterschied, der in der Mischna sonst festgehalten wird (vgl. 7, 2 das.), daß man sich schwer entschließen kann, anzunehmen, es werde **promiscue** das eine für das andere gebraucht. Es kommt hinzu, daß man nicht begreift, warum in den Beispielen lauter zweifelhafte Fälle aufgeführt werden, wovon im allgemeinen Satze Nichts erwähnt ist. Vollends unfaßbar wird aber die Erklärung des Bertinoro — der, wie wir

sehen werden, gewichtigen Autoritäten folgt — zu dem Unterschiede vom zweiten und dritten Falle. Bei ירד להקר wird entschieden טהור, selbst wenn die Gewißheit vorhanden, daß er טמא geworden, während im letzten Falle bei vorhandenem Zweifel entschieden wird טמא, weil חזקת טמא טמא. — Aber eine חזקה kann doch unmöglich mehr Gewicht haben, als eine volle Gewißheit. Bertinoro fühlt diese Schwierigkeit und fügt deshalb hinzu: ולא גמירי הלכתא לטומאת התהום אלא כשהיה הטיר בחזקת טהור ולא כשהיה בחזקת טמא d. h. die Halacha ist nun einmal so, die logische Instanz kann da nicht geltend gemacht werden. Aber הלכה kann doch nur eine Antwort sein auf die Entstehung eines Gesetzes, wenn wir auch den Grund desselben nicht kennen, es darf aber keinen Widerspruch enthalten. Es kommt hinzu, daß zu diesem Abschneiden jedes Verständnisses durch הכי גמירי ליה, der Schluß der Mischna שרגלים לדבר, was doch eine logische Begründung sein soll, schlecht stimmen will. Bertinoro faßt diese Worte ganz sonderbar.

Der nach Klarheit ringehende Maimuni hat sich von dem eben gerügten Widerspruche zu befreien gewußt. Er stellt nämlich die Regel auf: Nur bei einem Zweifel werde auch bei טומאת התהום nach der חזקה entschieden, bei einer Gewißheit aber falle die Entscheidung טמא aus, wenn auch חזקת טהרה vorhanden ist. [1])

Die anderen Schwierigkeiten, die wir hervorgehoben, sind aber auch durch Maimuni nicht beseitigt, ja er kommt nothwendig durch seine neue Erklärung und andererseits Festhalten an der alten, mit sich selbst in Widerspruch. Wir haben hier wiederum im Beispiel, wie Maimuni einen neuen richtigen Gedanken erfaßt, aber durch Babli gehindert ist, ihn consequent zu verfolgen.

Vergleichen wir nämlich B. Nasir 63 und Pesachim 81b,

[1]) vgl. Mischnacommentar a. a. O.; Nesiroth 6, 18 bis Ende dazu Abraham di Boton zu 19; Korban Pessach 6, 11.

so ersehen wir, wie die Interpretation Raschis und der Tossafisten — denen Bertinoro folgt — nur den nothwendig in den Worten liegenden Sinn wiedergegeben. Aus beiden Stellen geht hervor, daß der Sinn der Worte היה מושכב לרחבו של דרך, so gefaßt wird, daß auch bei einer Gewißheit טהור entschieden wird[1]) gegen Maimuni, und daß die in der Mischna Nasir aufgezählten Fälle von der Gemara als Erklärung des allgemeinen Satzes gefaßt werden (vgl. oben). Es bleibt dann kein anderer Ausweg, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, als הכי גמירי לה.

Wenn aber die Autorität des Babli die Commentatoren deckt, so vermag dieselbe nicht für immer dem Geiste, der nun einmal keinen Widerspruch ertragen kann, Schranken zu setzen. Wir wiederholen, הלכה kann als Antwort gelten auf die Frage nach der Quelle einer Bestimmung, sie darf aber nie und nimmer widerspruchsvoll sein. Es ist aber ein Widerspruch zu behaupten, טומאת התהום bewirke nicht טומאה bei einer vorhandenen Gewißheit, wohl aber bei einem Zweifel, wenn חזקת טומאה vorhanden ist!

Alle Fragen sind aber gelöst, wenn wir eine unmerkliche Emendation in der Mischna machen, nämlich כיצד streichen, oder annehmen, das Beispiel zu כיצד ist ausgefallen und mit ירד beginnt eine neue Mischna. Das Schema ist nicht wie oben angegeben, sondern A, B; C (a, b, c). A und B geben den Unterschied an von ו ד א י טומאה ידועה und ו ד א י טומאת התהום. Die Beispiele sind ausgefallen, wie wir gleich zeigen werden, C handelt von ס פ ק טומאה und zwar a) ספק טומאה ידועה, b) ספק טומאת התהום, wenn חזקת טהרת, c) wenn חזקת טומאה vorhanden ist. In C

[1]) Daraus folgt aber, daß die in Pesachim vollständig angeführte Tosifta Sabim 2, die offenbar mit Maimuni übereinstimmt, erst später eingefügt wurde. Darauf führt nicht nur die eben gemachte Bemerkung, sondern auch das einleitende Wort גופא. Zu mehren Stellen in Nasir streicht Tossafot das Wort גופא vor einer Boraita, weil ein solch einleitendes Wort nur vor einer Memra stehe. Mir scheint der Schluß richtiger, solche Boraitas mit der Einleitung גופא sind von den Gaonen eingefügt.

handelt es sich nicht um סחור und אינו סחור, sondern um טרור und טמא.

Ehe wir nun noch authentische Zeugen für die Richtigkeit unserer Emendation beibringen, müssen wir, um ihre Aussagen deutlich zu verstehen, uns den Gegensatz von טומאה ידועה und ט מאת התרום klar machen, weil eben die unklare Auffassung von letzterem Begriff alle die Dunkelheiten und Schwierigkeiten erzeugte, welche zu überwinden die Commentatoren sich vergebens abmühten.

Das Charakteristische der טומאת מת besteht darin, daß sie מטמא באוהל ist. Wenn nämlich in einem abgeschlossenen kubischen Raume, dessen Minimalgröße normirt ist, ein Leichnam oder bestimmte Theile desselben sich befinden, so ist alles in diesem inneren Raume sich Befindende טמא, er schließt aber zugleich nach außen ab, scheidet (חוצץ) [1]). Diesem Falle der Abgränzung der טומאה werden andere entgegengesetzt, in welchem die טומאה unbegränzt nach oben und unten wirkt, gleichsam linear ins Unendliche geht. יורדת ובוקעת עד התהום ועולה עד לרקיע. Dieser Fall fand besonders Anwendung, wenn ein Mensch von einem Erdsturz verschüttet unter demselben begraben wurde. Darum mußten Vorsichtsmaßregeln getroffen werden bei dem Schöpfen des Reinigungswassers der rothen Kuh (Para II 2, 3, 6), weil möglicher Weise unter dem Boden eine verschüttete Leiche sich befinden konnte. [2]) Diese Bestimmung von טומאת התהום ist gewiß sehr alt und galt sie als biblisch, weil, wie wir sehen werden, der Nasir bei Verunreinigung durch dieselbe ein Opfer darbringen mußte (vgl. oben S. 155 f). Als Gegensatz zu קבר ירוע, welches inwendig מטמא באוהל war und nach außen ab-

[1]) vgl. Oholot 8. Noch ist zu bemerken, daß dieser Raum auch einen Ausgang haben muß.

[2]) Dergleichen Fälle sind gewiß nicht selten vorgekommen, wie aus dem Gebete des Hohenpriesters ersichtlich ist שלא יהיו בהיהם קבריהם.

schloß[1]), kann man in übertragener Weise קבר החדום durch „unbekanntes Grab" übersetzen, aber den Namen verdankt es unserer Ansicht nach der charakteristischen טומאה.

Welcher Unterschied fand nun in Bezug auf נזיר und עשה פסח — denn nur bei diesen kommen biblisch טומאות in gleicher Anwendung in Betracht — zwischen קבר ידוע und קבר החדום Statt? Darüber klären uns zwei inhaltlich verschiedene Tosiftas auf, die an Ausführlichkeit und Verständlichkeit Nichts zu wünschen übrig lassen. Die eine befindet sich Tosifta Pesachim und Nasir 6, die andere T. Sabim 2 Ende. Ihre Klarheit überhebt uns der Mühe, sie zu citiren, die erste spricht von ודאי (טומאת החדום היתה תחת האבן שישכח עליה), die zweite von einem Zweifel (שאפשר שלא נגע ולא הארהיל). Es ist unverkennbar unsere oben angegebene Scheidung der Mischna. Bezeichnen wir die erste Tosista mit **TA** die zweite mit **TB**. In **TA** wird gesagt, daß wenn נזיר und עשה פסח schon ihre Opfer dargebracht haben und nachher sich herausstellt, sie seien während der Darbringung der Opfer טמא gewesen, so bewirkt dies nur dann Ungültigkeit der Opfer, wenn die טומאה von טומאה ידועה herrührt, so daß der Nasir das Nasiräat von vorne beginnen müsse (סותר) und der עשה פסח ein פסח שני machen müsse, während bei טומאת החדום dieselben Folgen eintreten, wenn die Opfer noch nicht gebracht sind. In **TB**. werden Fälle besprochen, in denen es zweifelhaft ist, ob טומאה eingetreten. Bei טומאת החדום wird dann bezüglich נזיר ועושה פסח entschieden טהור, bei תרומה aber טמא (vgl. oben S. 162), ist aber die Wahrscheinlichkeit zur Entscheidung טמא eine große, dann wird auch in jenen Fällen טמא entschieden, hingegen ist ein Zweifel betreffs טומאה ידועה immer mit טמא zu entscheiden. Von סותר und אינו סותר ist hier keine Rede und kann bei einem Zweifel füglich nicht die Rede sein.[2])

[1]) Ueber die Beschaffenheit von קבר ידוע werden wir im nächsten Artikel Ausführliches beibringen.

[2]) Erst die Amoraim R. Joschaja und R. Jochanan controversiren dar-

Maßgebend für dieſe zwiefache Erleichterung von טומאה התרום gegenüber טומאה ידועה iſt wohl die Erwägung geweſen, daß gegen Verunreinigung durch קבר התרום angewandte Vorſicht Nichts nützt, während ſie wohl in den meiſten Fällen ſchützen kann vor טומאה ידועה. Sind alſo ſchon die Opfer gebracht, ſo macht טומ׳ התרום dieſelben nicht ungültig, denn הציץ מרצה. Die trotz angewandter Vorſicht eingetretene Unreinheit ſühnt nach Darbringung der Opfer das ציץ. Das iſt aber ſelbſtverſtändlich, daß, wenn die Opfer noch nicht gebracht ſind und eine Gewißheit von טומאת התרום vorhanden iſt, wo von ציץ מרצה keine Rede ſein kann, dieſe das Naſiräat umſtößt und den עושה פסח zwingt, פסח שני zu machen. Denn der geringere Grad der Schuld kann doch die טומאה ohne Sühne nicht aufheben (vgl. Abn Eſra zu Numeri 6, 11). Wohl aber giebt dieſer geringe Grad der Schuld ein Moment ab, einen Zweifel erleichternd zu entſcheiden. Darum wird bei טומאת התרום ein Zweifel mit טהור gelöſt, nicht aber bei טומאה ידועה.[1]) Nun iſt es wohl klar, daß in unſerer Miſchna Naſir in **A**, **B** die Toſifta **TA** reproducirt wird. Will man כיצד ſtehen laſſen, ſo man die Beiſpiele aus der Toſifta ergänzen. In **C** werden ähnlich Toſifta Sabim **TB** Fälle aufgeführt von ספק טומאה. In **a** wird entſchieden טמא, weil es ספק טומאה ידועה iſt, mag auch חזקת טהרה vorhanden ſein, in **b** wird entſchieden טהור weil es ס׳ טומ׳ הת׳ iſt, und חזקת טהרה; in **c**

über, wie man bei einem Zweifel u. z. bei ספק ר״ה״י, wo notoriſch טמא entſchieden wird, bei einem עושה פסח zu entſcheiden habe, vgl. J. Peſach. 7 Ende.

[1]) Daß dieſes Moment der mangelnden Vorſicht maßgebend war bei Entſcheidung zweifelhafter Fälle folgt aus Miſchna Terumoth 8, 1 vgl. mit Toſifta Terumoth und Mikwaot Taharot 6, 1. Die verſchiedene Entſcheidung R. Joſuas bei . . . נודע לו בן גרושה und בעל מום iſt darauf zurückzuführen. Letzteres hätte nämlich durch angewandte Vorſicht erkannt werden können. Das iſt auch der Sinn der Worte R. Akibas an R. Tarphon Kidduſchim 66b מקוה פסולה ביחיד ובעל מום פסולו ביחיד ואל יוכיח בן גרושה והלוצה שפסולו בב״ד. Hierdurch iſt die von R. Akiba Eger aufgeworfene Frage zur Miſchna Terumoth a. a. O. (נ) erledigt vgl. Frankel מבוא S. 23a.

wiederum טמא, weil חזקה טומאה vorhanden ist und חזקה Wahrscheinlichkeit in sich schließt. Das ist der Sinn von לדבר שיצאו.[1])

Durch diese Beleuchtung unserer Mischna verbreitet sich Licht über den dunkeln Jeruschalmi zu Nasir und Pesachim a. a. O. und Schebuoth 2, 1, welcher wiederum dasselbe auf unsere Mischna zurückstrahlt. Mit anderen Worten: Unsere Emendation wird durch den Jeruschalmi zur unumstößlichen Evidenz erhoben.

---

[1]) vgl. Freudenthal in Monatsschrift 1860 p. 261. Nur ist die dortige Deduction von Chasaka nicht auf die Gemara, sondern auf Tosifta und Mischna zu beziehen, (s. Mischna Nasir 9, 4 und R. Simon aus Sens zu Sabim 2). Umgekehrt ist das Verhältniß, als es dort angegeben ist. Die ältere Auffassung von חזקה ist „Wahrscheinlichkeit", die spätere die vom „Festhalten des früheren Zustandes." Dies hier des Näheren zu erörtern, würde zu weit führen.

Berichtigung.

S. 476 sind folgende Druckfehler zu verbessern: Z. 4 der Anmerkung קבץ st. קלך. Z. 7. Wie ברך . . . vereinigen auch diese Stämme Concavität und Convexität. — Z. 16 l. Das deutsche „Zipfel." — Z. 19 übertr. die Bedeutung „drücken". — Z. 30 l. Angel st. Engel. — Z. 30 Buch zu streichen.

Abhandlungen.

Zur Geschichte der Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian.

III.

Die Hadrianische Religionsverfolgung

muß in zwei Theile zerlegt, untersucht werden: einerseits das Verbot, die jüdischen Satzungen auszuüben und auf der anderen Seite die Verwandelung Jerusalems in eine römische Colonialstadt und des jüdischen Nationalheiligthums in einen Götzentempel.

Bleiben wir zunächst bei dem letzteren Punkte stehen, so ist bekannt, daß die Quellen sich einander widersprechen: Dio Cassius stellt den Bau Aelia's und des Jupitertempels als die Ursache und Veranlassung des Krieges dar, während die Uebrigen (Hieronymus, Eusebius und dem Anscheine nach auch der Talmud) davon als von einer Folge des Aufstandes sprechen. Beiderlei Quellen sind jedoch in gleich hohem Grade glaubwürdig und es dürfte deßhalb der sehr gelungene Compromiß entschieden richtig sein, beiden Darstellungen zu folgen in der Art, daß angenommen wird,[1]) gegeben sei der Befehl zum Umbau der

[1]) Graetz IV² pag. 451.

Stadt und des Tempels um 131 d. g. Z. worden, [redacted]ar in der Absicht, nach dem Wortbruch des Kaisers und bei der gereizten Stimmung des Volkes damit dem Streben nach Wiederherstellung der alten Größe Judäas die Axt an die Wurzel zu legen; der Vollzug des Befehles aber konnte damals nur soweit in Scene gesetzt werden, daß um die Stadt nach einer bei Städtegründungen gebräuchlichen Sitte der Pflug gezogen wurde, die Stelle der neu zu erbauenden Mauern bezeichnend, jedoch alles Weitere mußte bis zur Besiegung des mittlerer Weile ausgebrochenen Aufstandes vertagt werden.

Schwierig bleibt hiebei nur die Angabe des Talmud und des Hieronymus, der Tempel sei ebenfalls „dem unterdrückten Volk zum Hohne" gepflügt worden. Das, meint man, könnte nur ein Racheakt gewesen sein und zwar wegen des stattgehabten Aufstandes, wäre also vor dem Aufstand unerklärlich; und überdies, wird weiter eingewendet, durfte auf einem zum Zeichen ewiger Zerstörung gepflügten Ort nach Römischer Superstition nichts mehr gebaut werden, und doch berichten die Quellen einstimmig, Hadrian habe auf dem alten Tempelplatz einen Zeustempel errichten lassen. Um diese Schwierigkeiten zu überwinden, nimmt man an, die Angabe des Talmud und des Hieronymus sei blos eine Uebertreibung des ursprünglichen Berichts über das Pflügen der Stadt, und bei dem Kirchenvater seien noch dazu die Worte „**in ignominiam gentis oppressae**" individueller Zusatz.

Allein es ist dabei übersehen, daß der Zug eines Pfluges über den Tempelberg auch anderwärts sicher bezeugt wird. Der sonst durchweg glaubwürdige Midrasch raboti nämlich (zu Thr. 5, 18.) erzählt von der Trauer der Gelehrten, als sie einst aus den Tempelruinen einen Schakal hervorkommen sahen. Nur R. Akiba blieb ruhig und erklärte als den Beweggrund seines Verhaltens sein Vertrauen auf die 2 Zeugen, welche der Prophet Jirmejah für sich angerufen habe, Uriah und Secharjah.

Er überzeugt, daß die glückverheißenden Reden des Zacharjah ebenso sicher sich erfüllen würden, als buchstäblich sich die Weissagung des Uriah bewahrheitet habe: „Zion wird als Feld gepflügt 2c."

Dieser Ausspruch Akiba's ist ohne Zweifel treu überliefert, denn sonst wäre der Schnitzer nicht leicht erklärlich, daß ein Satz Micha's, der mit Uriah nur durch die Nachbarschaft der Erwähnung im 26. Kap. Jir. zusammenhängt, als aus dem Munde des Uriah stammend betrachtet wird. Das ließ sich schwerlich ein Pseudograph zu Schulden kommen, während es bei Akiba durch die Aufregung und durch die Anziehung aus dem Gedächtniß erklärlich ist. Beachtenswerth ist aber dann, daß A. nicht einen anderen, allenfalls den viel näher liegenden und zu der Erzählung von dem Schakal besser passenden Vers aus den Klageliedern Jirmejah's und dazu einen Trostesspruch desselben Propheten anführt. Das zeigt deutlich, daß unsere Erzählung in einer Zeit spielt, da wirklich „Zion als Feld gepflügt worden und Jerusalem zu Trümmern und der Tempelberg zu Waldeshöhen geworden" war. Und weil Akiba nach dem Aufstand den Tempelberg nicht mehr besucht haben kann, wie weiter unten erwiesen werden wird, so kann das nur unmittelbar vor dem Barkochbakrieg der Fall gewesen sein.

Die oben angeführte Schwierigkeit ist aber nicht unüberwindlich. Denn es ist bekannt, daß in alter Zeit zwar der Tempelberg und der Zion zwei durch ein Thal getrennte Höhen waren; später jedoch, als sie durch Unterbauten verbunden worden waren, unterschied man nicht mehr so genau: Zion und Tempelberg wurden Synonyma. Nun war aber der Umkreis der neuen Aelia Capitolina, wie sie schon vor dem Aufstand projektirt war, von demjenigen des alten Jerusalem verschieden, namentlich im Süden der Stadt wurden früher bebaute Theile ausgeschlossen,[1]) und dieser ausgeschlossene Stadttheil also, der

1) Siehe besonders Krafft, Topographie Jerusalems a. a. O.

Zion-Tempelberg, ist es, von dem unsere Quellen sprechen.[1] Ueber ihn wurde der Pflug gezogen. Der Bericht des Kirchenvaters würde also, wenn er ausführlicher erhalten wäre, lauten: **Urbi aratrum circumductum, templi monti inductum est in ignominiam gentis oppressae**, bei welch letzterer Phrase freilich an die vorhadrianischen Siege über die Juden zu denken ist. Doch ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Stadt und der Tempelberg oder letzterer allein nach der Besiegung des Aufstandes wiederholt gepflügt worden sind.

Die Umwandelung der Stadt und des Tempels war also ebensowohl Ursache als später Folge des Krieges; die Religionsverfolgung im engeren Sinn dagegen faßte man bisher meines Wissens allgemein als Strafe für den Aufstand auf. Daß dies ein Irrthum ist, zeigen uns bei der Unzuverlässigkeit der nichtjüdischen Quellen und bei dem Mangel eines anderen chronologischen Anhalts die Data, welche sich über die letzten Lebensjahre des R. Akiba feststellen lassen.

Der erste hervorragende Blutzeuge in der fraglichen Verfolgung war R. Ismael. Er war es, der im Rathe der Gesetzeslehrer Angesichts der kaiserlichen Dekrete der ausgedehntesten Dispensation das Wort redete,[2] und von ihm ist die Aeußerung überliefert: „Seitdem das Reich soweit gekommen ist, schwere Verordnungen gegen uns zu erlassen, und Studium wie Ausübung des Gesetzes zu verhindern, so daß auch die Beschneidung unterbleiben muß, seitdem sollten wir, wenn es nur einigermaßen ginge, uns freiwillig der Ehe enthalten, so daß die Verpflichtung zur Aufnahme in den Bund Abrahams von selbst

---

1) Daß in den Tagen des R. Ismael b. R. Jose von einem שוקא דציון die Rede ist (berachoth 60a), ist nicht dagegen.

2) Graetz IV 2 pag. 464. — Eine Stelle (Tosiph. Sabbat XVI Ende) ist dort irrthümlich dem R. Ismael zugeschrieben, während sie von R. Akiba berichtet.

wegfiele."[1]) Ismael selbst war also während der ersten Dauer der Verfolgung frei, so daß sein „Bruder" Akiba, der ihn nach seinem Martyrium in ergreifender Rede betrauert hat,[2]) gewiß auch Anfangs in Freiheit den Geboten des Kaisers getrotzt hat. Zur vollen Gewißheit wird diese Freiheit Akiba's während der ersten Dauer der Verfolgung dadurch, daß auch ihm die Theilnahme an jenen Conferenzen im Dachzimmer des Nitsa in Lydda nachgewiesen werden kann; auch war er einmal „in der Zeit der Gefahr" durch einen römischen Quäsitor, der ihn und seine Jünger umlauerte, verhindert, das Schema laut zu lesen.[3]) Ebenso steht fest, daß er seine öffentlichen Vorlesungen trotz Hadrian fortsetzte,[4]) wie denn auch bei seiner Einkerkerung ausdrücklich bemerkt wird, sie sei nicht sowohl wegen eigentlich politischer oder sonstiger Vergehen, als vielmehr „um willen der Worte der Tora" erfolgt.

Im Gefängniß, wird berichtet, hatte er Anfangs seinen Schüler Josua von Geraſa bei sich,[5]) und auch Simon ben Jochai hatte, vielleicht durch Vergünstigung wegen seines romanisirenden Vaters, Zutritt zu dem geliebten Lehrer;[6]) im Verkehr mit beiden ward auf die Edikte des Kaisers Bezug genommen. Nach einiger Zeit trat in der Ueberwachung des Rabbi eine Aenderung ein, und die Jünger konnten seine Entscheidungen heimlich gestellter Anfragen religiösen Inhalts nunmehr nur noch durch Bestechung des Gefängnißwärters[7]) oder durch List[8]) einholen. Ueberdies wird noch ausdrücklich überliefert, daß A. die Kalenderbestimmung einige Jahre lang im Gefängniß getroffen

---

[1]) Baba bathra 60b. Obwohl, ohne mich auf Varianten berufen zu können, lese ich בריה של א"א anstatt זרעו. Für meine Beweisführung ist dies ohne Bedeutung.

[2]) Mechilta zu Exod. 22, 22.

[3]) Graetz l. c.

[4]) Berachot 63b.

[5]) Midr. zu Prov. 9, 2.

[6]) Pesachim 112a.

[7]) Jebamoth 108b.

[8]) Jer. Jebamoth XII, 6.

habe.[1]) Sein mehrjähriger Aufenthalt im Gefängniß und zwar während der Religionsverfolgung ist also ebenfalls jedem Zweifel entrückt.

Ist nun diese Haft vor oder nach dem Aufstand oder während desselben anzusetzen? Die Zeit vor dem Krieg ist durch jene verbürgte Begegnung des Rebellenführers mit dem Rabbi ausgeschlossen. Gegen die Aufeinanderfolge des Krieges und der Kerkerhaft Akibas und für die Gleichzeitigkeit spricht eine doppelte Erwägung. Einmal die Thatsache, daß die jüdischen Quellen trotz verhältnißmäßig reichlichem Flusse über den Verlauf des Aufstandes doch nur jenes einzige mal Akibas erwähnen, zeigt, daß dieser Patriot später an dem Kampfe keinen Antheil mehr nahm, d. h. nehmen konnte. Sodann aber auch muß man es mit Frankel (Hodeg. in Mischn. 121) im höchsten Grade auffällig finden, daß die Römer den gefangenen Rabbi so lange am Leben ließen. Galt er ihnen nicht als Rebell, und pflegten sie denn sonst einem solchen gegenüber langen Prozeß zu machen? Was hinderte sie, wenn die Einkerkerung Akiba's *nach* der Besiegung der Aufständischen stattfand, ihn „ohne Phrase" hinrichten zu lassen? Ihr Langmuth läßt sich nur durch die anderweitig verbürgte Thatsache erklären, daß Roms Macht in Judäa bis in die letzte Zeit des Krieges äußerst schwach war. Barkochba erfocht Sieg um Sieg, eroberte Stadt um Stadt. Da war zu befürchten, daß die Hinrichtung eines der gefeiertesten Gesetzeslehrer die Juden zu noch verzweifelterem Kraftaufwande anfeuern werde. Darum durfte Akiba leben, bis der Arm des Kaisers wieder stark genug war. Vielleicht kam dann auch die Hoffnung auf einen Triumph hinzu, für den man A. aufsparen wollte, und wurde dieser erst hingerichtet, als sich herausstellte, daß Severus dieser Ehre nicht theilhaftig werden sollte. Genug, Alles weist darauf hin, die Einkerkerung Akiba's bald nach dem

[1]) Synhedr. 12a.

Ausbruch des Aufstandes, seine Haft während der Kriegsjahre und seinen Tod als Folge der römischen Siege anzusetzen.

Erinnern wir uns nun der oben festgestellten Thatsachen, daß A. den Anfang der Religionsverfolgung noch auf freiem Fuße durchmachte, erst während derselben verhaftet wurde und erst nach mehreren im Kerker verlebten Jahren den Tod erlitt, so ergibt sich uns das ebenso einfache als unumstößliche Resultat, daß die Erlasse Hadrians gegen das Studium und die Ausübung des Judenthums schon vor dem Aufstand und gleichzeitig mit dem Befehl zur Umwandelung der Stadt und des Tempels erflossen sind. Hadrian ging also schon damals mit voller Consequenz gegen das Judenthum vor; allein alle seine Befehle konnten erst nach der Unterdrückung des Aufstandes mit ganzer Strenge durchgeführt werden.

Es hat also wenig zu bedeuten, daß Dio von einer Religionsverfolgung vor dem Aufstande nichts erwähnt. Kümmerte sich denn ein „Römischer Bürger" unter gewöhnlichen Verhältnissen um den verrufenen „jüdischen Aberglauben"? Auch der Bericht Spartians ist obwol genauer, doch kurz genug: **Moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia. Hadr.** (c. 14).

Das nun gefundene Datum des Hadrianischen Dekretes gegen das Judenthum erklärt auch die Theilnahme der Samaritaner an dem Aufstande Barkochba's. Was lag ihnen an Jerusalem und seinem Tempel, was an der Selbstständigkeit Judäa's? Aber das Judenthum bekannten sie und das Verbot auch ihres Cultus mußte sie in die Reihen der Aufständischen treiben. Und in der That spricht Hadrian in dem bekannten Briefe, den er kurz vor dem Aufstand an seinen Schwager Servian richtete, von den Juden und Samaritanern neben einander und mit gleicher Verachtung.

Noch endlich ist zu beachten, welch einen bestimmten Sinn die Embleme auf den Münzen haben, welche 130—131 zu Ehren der Anwesenheit Hadrians geschlagen worden sind, und war

nicht von den Juden ſelbſt. Die kaiſerlichen Speichellecker, welche dieſe Münzen prägen ließen, ſpielen darauf an, daß Hadrian das jüdiſche Volk durch Romano-Helleniſirung zu ſich erhebe. Sie ſchmeicheln dem Kaiſer vor, daß er die Friedenspalme für alle Zeit errungen haben werde, wenn die Juden, von Rechts wegen die Grenzwächter gegen die Parther, in Wirklichkeit aber laut Erfahrung wegen der parthiſchen Juden leicht die Bundesgenoſſen derſelben, nach Rom's Weiſe und mit dieſem opferten. Eitler Wahn! Roms Stern iſt wieder und wieder untergegangen, „doch das Wort unſeres Gottes beſteht in Ewigkeit."

Dr. Neubürger.

R. Abraham b. David aus Posquières.

Ein literarhiſtoriſcher Verſuch

von

Dr. H. Groß.

(Fortſetzung.)

V.

Codificatoriſche Schriften des Rabed.

Die codificatoriſchen Schriften von Abraham b. David waren größtentheils mit deſſen Commentaren verbunden und bildeten einen ergänzenden Beſtandtheil derſelben. Sie waren beſondere, aber den Commentaren ſich eng anſchließende Excurſe, in denen der halachiſche Stoff des commentirten Tractats nach den us der Discuſſion ſich ergebenden Reſultaten in ſeiner Anwenng auf die religiöſe Praxis kurz zuſammengefaßt wurde.

Von diesen compendiarischen Excursen haben sich die folgenden vollständig oder zum größeren Theile erhalten: הלכות ידים[1]), דיני הרשאה[2]) ה׳ יין נסך[3]). Außerdem werden הלכות ברכות[4]), ה׳[5]) לולב und ה׳ אישות[6]) genannt. Dahin gehören auch die Abhandlungen (דרשות) über einzelne halachische Themata.[7])

Selbstständige größere codificatorische Werke des Abraham b. David sind das unter dem Namen איסור והיתר oder איסור משהו bekannte, die Speisegesetze behandelnde Ritualwerk, das er auf Anregung seines Lehrers Meschullam b. Jacob aus Lünel in seiner Jugend verfaßt hat[8]) und das Werk בעלי

---

1) Temim Deim Nr. 66—67 פי׳ מסכת ידים. Einen Auszug daraus bringt der Kol-Bo Nr. 23 vgl. תורת הבית ed Wien p. 101b. הרא׳בד ז׳ל פירשה לנט״י בחבורו שחבר בהלכות ידים.

2) Temim Deim Nr. 107. אלו חפסקין כתב הראב׳ד ז׳ל בפי׳ שלו במסכת ע׳א.

3) das. Nr. 61—62.

4) das. Nr. 1.

5) das. Nr. 242 כן כתבתי בחבורי בהלכות לולב vgl. Hassagot zu ה׳ לולב c. 8.

6) v. שו׳ת רי״בש Nr. 82.

7) v. oben. v. Orchot Chajim I p. 76b über die Ordnung des Pessach-Abends das. p. 97b über Schofar. Letztere Abhandlung ist wahrscheinlich identisch mit dem im Catalog der David Oppenheim'schen Handschriften Nr. 1496 Qu. (jetzt in Oxford) verzeichneten דרוש לר״ה לראב״ד. Der Catalog der hebräischen Handschriften der Pariser Nationalbibliothek verzeichnet zwei handschriftliche Ritual-Compendien des Rabed. Nr. 416 דיני העסק und Nr. 611 ה׳ טריפות. Beide genannte Schriften sind nur längere Gutachten des Rabed, die im Temim Deim Nr. 3 und Nr, 51—53 vollständig erhalten sind.

8) v. Temim Deim Nr. 9 das. Nr. 14 בספר האיסור והיתר שחברתי לפני הרב ר׳ משולם ז״ל. v. Schem ha-gedolim II p. 6 ספר איסור משהו הזכירוהו הראשונים חברו הראב׳ד וישנו בידינו כתב יד. Die vollkommene Identität der Werke איסור והיתר und איסור משהו geht aus der Vergleichung der Stellen im Temim Deim Nr. 14 und תורת הבית p. 44b hervor. Dasselbe Werk ist das. p. 15 citirt כתב הרב ר׳ משולם ז׳ל באיסור משהו. Aus dieser Stelle folgt nicht, wie Jemand in der Monatsschrift 1872 p. 424 behauptet, daß R. Meschullam gleichfalls ein Werk איסור משהו verfaßt hat, sondern R. Meschnllam wird blos in dem Werke seines Schülers, des Rabed, citirt und auf dieses Citat beruft sich Salomo b. Aderet.

הנפש[1]) über sämmtliche die rituelle Absonderung und Reinigung der Frau (ה' נדה) betreffenden Vorschriften. Letzteres Werk zerfällt in sieben Abschnitte oder „Pforten", deren letzte „Pforte der Heiligung" ethischen Inhalts ist.[2]) Das Werk ist, wie Salomo b. Aberet[3]) rühmend hervorhebt, tief angelegt und zeichnet sich durch eine lichtvolle übersichtliche Anordnung des Gegenstandes aus. Dieses Urtheil paßt auf alle codificatorischen Schriften des Verfassers. Aus allen spricht ein klarer heller Geist, der jedoch mehr auf die Erforschung und Vertiefung der einzelnen Theile, als auf das systematische Zusammenfassen derselben zu einem Ganzen gerichtet war. Der Verfasser behandelte die verschiedenen Theile des talmudischen Gebietes getrennt und jeden besonders für sich, der Gedanke der Codification des gesammten Halachahstoffes zu einem in sich völlig abgeschlossenen Ganzen in der Weise des Ritualwerkes Maimunis[4]) lag ihm durchaus fern.

So selbstständig sonst Abraham b. David war, in seinen codificatorischen Schriften schloß er sich, was die Methode betrifft, ganz und gar seinen Vorgängern an. Die Ritualwerke

---

Der Orchot Chajim II ms. erwähnt öfter ה' שחיטה des Rabed, was gewiß nur ein Theil des oben besprochenen Werkes ist.

[1]) Die erste Ausgabe ist die von Venedig 1602. Die Berliner Ausgabe von 1762 enthält auch die Glossen von Serachja Gerundi.

Die דיני מקוה des Rabed in den Gutachten des R. Meïr aus Rothenburg ed. Prag Nr. 193, sind nicht, wie Carmoly, La France israélite p 126, angiebt, ein besonderes Werk des Rabed, sondern lediglich ein von einem Spätern angefertigter Auszug aus der sechsten Pforte שער המים des Baale ha-nefesch. Das genannte Werk wird in den Tossafot Joma p. 18b und תגהות מימוניות zu ה' איסורי ביאה c. 21 unter dem Namen יסוד citirt.

[2]) v. weiter.

[3]) v. תורת הבית p. 104 וטהר כמפי משה גלה עמוקות וקק.

[4]) Zu bezweifeln ist die Richtigkeit der Angabe Confortes in Kore hadorot: חבר ספר גדול כמו ס' הדמכם מדינין. Derselbe hat wohl willkührlich einige Worte zu dem hinzugefügt, was er hierüber im שלשלת הקבלה gefunden hat, חבר חבור גדול בדיניהם, was sich auf eines der genannten Ritualwerke des Rabed beziehen kann.

derſelben waren ihm zumeiſt bekannt und werden auch von ihm hin und wieder genannt. Die Ritualcompendien der Gaonen citirt er einmal unter dem Namen שימושי הגאונים.[1] Auf die Scheeltot des R. Achai aus Sabacha,[2] von dem er mit großer Verehrung ſpricht, beruft er ſich ſehr oft. Der Halachot Gedolot des R. Simon aus Kahira[3] citirt er, hält jedoch deren Text nicht für correct. Ihm lag, wie es ſcheint, eine Recenſion der Halachot Gedolot vor, welche von der uns vorliegenden verſchieden war. Die Ritualwerke des R. Chananel b. Chuſchiel[4] und R. Niſſim b. Jacob[5] aus Kairuan waren ihm nicht fremd. Er führt ferner die Halachot des R. Samuel Nagid[6] an, welche unter dem Namen

---

[1]) v. Haſſagot zu ה' ברכות c. 6. Dieſer Ausdruck bedeutet ein für die religiöſe Praxis (vgl. Berachot p. 7 b שימושה של תורה) berechnetes Compendium. So führte auch ein gaonäiſches Handbuch über Tefilin, das von Aſcheri öfter citirt wird, den Titel שימושא רבא דגאונים.

[2]) v. בעלי הנפש ed. Berlin p. 22 נסמוך על ר' אחא שהיה רב מובהק ודבריו מדוקדקים בכל מקום.

[3]) daſ. p. 18a מה שכתוב בה"ג שה נדה והזבה טעונה מים חיים שבוש הסופרים היה. Unſer Text des ה"ג beruft ſich ausdrücklich auf die Toſifta אין בין זב לזבה אלא שהזב טעון ביאת מים חיים וזבה אינה טעונה מים חיים vgl. Raſchi zu Sabbat p. 65 b אני קבלתי מרבי' הלוי וזבה טעונה מים חיים — ואי אפשר להעמיד שמועתו. Der genannte רבי' הלוי, das iſt R. Iſaak b. Jehuda ha-Lewi, der mit der ausgeſprochenen Anſicht unter den alten Autoritäten allein ſteht, ſtützte ſich wahrſcheinlich auf die Lesart der Halachot Gedolot, die auch dem Rabed vorgelegen hat.

Abraham Ab-bed-din citirt gleichfalls in ſeinem Eſchkol öfter Stellen aus den Halachot Gedolot, die ſich in unſerer Recenſion nicht finden. v. daſ. I p. 15, 50, 66, 155 II p. 105 v. Auerbach's Commentar z. St.

[4]) Haſſagot zu ה' שבת c. 1 ר"ח פסק vgl. Maor zu Jebamot c. 15 ר"ח בפסק שלו.

[5]) Haſſagot zu ה' מעשה קרבנות c. 1, wahrſcheinlich aus מגלת סתרים, vgl. Maor zu Sabbat c. 19.

[6]) Temim Deim Nr. 241 הלכות הנגיד zu Ketubot. Es ſind die הלכתא גברתא, welche der Maor zu Ketubot c. 2 citirt. Deciſionen des Samuel Nagid, gewiß derſelben Quelle entnommen, werden öfter im Eſchkol citirt. v. daſ. I, p. 40 und p. 52 ס"ת ה". daſ. p. 67 סדר הפטרות כל השנה. Daß die genannten Halachot ſich auf den ganzen Talmud erſtrecke bezeugt Meïri in ſeiner Einleitung zu בית הבחירה ed. Stern p. 16.

„die starken Halachot" (הלכתא גברתא) bekannt sind, und des R. Isaak Ibn Giat,[1]) welche, wie die vorhergenannten, sich auf das ganze talmudische Gebiet erstreckten. Er schöpfte endlich aus den Werken des Jehuda b. Barsilai[2]) und vor Allem aus den Halachot Alfassi's. Von seinen Zeitgenossen, aus deren codificatorischen Schriften er geschöpft hat, sind zu nennen, Abraham Ab-bet-Din, der Verfasser des Ritualwerkes Eschkol und R. Jacob b. Meïr, oder R. Tam aus Ramerü, der Verfasser des ספר הישר, dem wohl auch die Schriften des Abraham b. David bekannt waren.[3]) Der letzteren Annahme steht, was das Zeitalter beider betrifft, nichts im Wege, da der Rabed schon zu Lebzeiten des R. Tam sich eines Rufes erfreute, der weit über die Provence hinaus auch nach Ramerü, dem Hauptsitze der Tossafisten[4]) gedrungen war.

VI.

Kritische Schriften des Rabed.

Die Hauptbedeutung des Abraham b. David ist nicht in den bisher genannten literarischen Leistungen, sondern in dessen

[1]) Temim Deim Nr. 242 מחבורי הדב אבן גאיית, Isaak de Lates sagt in seinem Schaare Zion ms. הדב ר' יצחק אבן גיאות חבר הלכות קצורות בכל התלמוד. Ein Theil dieser Halachot ist von dem Würzbürger Rabbiner, Bamberger, edirt, Fürth 1861.

[2]) Temim Deim Nr. 62 und 241.

[3]) Folgt aus Tossafot Aboda sara p. 38a אמר הר"ר אברהם בי"ר דוד und dann darauf ולא הודה לו ר"ת.

[4]) Der Rabed ist überhaupt in den Tossafot öfter citirt. v. Joma p. 18b v. oben. Taanit p. 25a Temura p. 12b. Orchot Chajim II ms. citirt öfter Tossafot, in denen der Rabed angeführt wird. v. die sogenannten Sens-Tossafot zu Edujot ed: Dessau von 1813. Aus dem Umstande, daß darin der Rabed oft vorkommt, schließt Zunz mit Unrecht, daß diese Tossafot in der Provence verfaßt wurden, da ja der Rabed auch in Nordfrankreich bekannt war. v. Zunz „zur Geschichte und Literatur" p. 565.

Kritik zu suchen. Als Commentator und Codificator hatte er bedeutende Vorgänger, denen er nachahmte, in seiner talmudischen Kritik entfaltete er seine ganze Originalität. In ihr liegt seine eigentliche Stärke, durch sie wirkte er auf die späteren Jahrhunderte, sie war ein neuer mächtig um sich greifender Zündstoff in der talmudischen Literatur.

Die talmudische Kritik, das heißt die selbstständige Erforschung aller aus dem Talmud sich ergebenden Gesetze, die Prüfung der Aussprüche der Gesetzeslehrer, in wie weit sie im Talmud und dessen älteren Quellen begründet sind, ist so alt wie das Talmudstudium selbst, ist dessen Seele. Der charakteristische Geist dieses Studiums, des Judenthums überhaupt, besteht ja vor Allem in der Freiheit der Forschung, vermöge der jeder Einzelne bei aller Unterordnung unter die Autorität von einem selbstständigen Standpunkte aus die Ansichten Anderer prüft und beurtheilt. Die talmudische Kritik wurde schon in der älteren Zeit geübt, im zwölften Jahrhunderte aber, daß heißt in der Zeit, in der das Talmudstudium durch die Verbreitung und den Einfluß der epochemachenden Werke Raschi's und Alfaßi's einen mächtigen Aufschwung genommen hatte, trat sie mit einer Kraft auf, wie nie vorher. Sie erscheint, man könnte sagen, als eigener selbstständiger Literaturzweig. Wir begegnen seit dem zwölften Jahrhunderte Schriften, die ausschließlich der talmudischen Kritik geweiht sind.

Die ersten Tosfafot haben einen wesentlich kritischen Charakter. In Spanien bot Alfáßi seinen eigenen Jüngeren, so Joseph b. Meïr Ibn Migasch[1] (st. 1141) und R. Ephraim[2] den Anlaß zu einer eingehenden Polemik gegen seine

---

[1] Er kritisirte in seinen Werken sehr oft Alfaßi v. Maor zu Schebuot c. 2 vgl. das. zu Baba batra c. 3 בא ה'ר יוסף הלוי ז'ל תלמידו אחריו והפס עליו. Der Rabed citirt oft dessen kritische Bemerkungen. v. Temîm Deim Nr. 238 zu Ketubot u. a. m.

[2] v. Schem ha-gedolim s. v. Er war ein Spanier. v. Commentar

Halachot. Der letztgenannte hochangesehene Gelehrte verfaßte (nach 1103) [1]) ein umfangreiches, aber nicht gut geordnetes Werk, [2]) in dem er gegen seinen Lehrer polemisirte und Ergänzungen [3]) zu dessen Halachot schrieb. In der Provence aber, wo sich der Einfluß der kritischen nordfranzösischen und der der spanischen Schule, welche durch Alfaßi zur Blüthe gelangt war, berührte, erwachte die talmudische Kritik in besonderer Stärke. Die ersten bedeutendsten Vertreter derselben waren Serachja b. Isaak Halevi Gerundi' (st. 1186), der durch die Schriften des oben genannten R. Ephraim angeregt, ein kritisches Werk Maor (nach 1172) [4]) gegen Alfaßi verfaßte,

---

des R. Jona zu Alfaßi, Berachot c. 7. Für die Annahme, daß er mit Ephraim b. Jehuda, dem Verfasser mehrerer im Machsor-Avignon angeführten liturgischen Compositionen (Landshut Amuda Aboda I p. 47) identisch sei, fehlt jeder Anhalt.

Reifmann in seiner „Biographie des Serachja Gerundi" p. 60 vindicirt ihm den Beinamen הזרחי und weist auf eine Stelle im Maor zu Baba kama c. 4 hin, welche mit den Worten כתב ה'ר אפרים ז'ל beginnt und mit den Worten אלו דברי הרב הזרחי ז'ל schließt. Diese letzteren Worte sind aber nichts weiter als der Zusatz eines späteren Abschreibers, der damit andeuten wollte, daß das Folgende nicht mehr dem langen Citate des R. Ephraim, sondern dem Verfasser, זרחיה gehört. Es muß nämlich an der angeführten Stelle הזרחי emendirt werden in ה' זרחי. Der mir vorliegende Text ed. Lemberg hat auch sogar die Lesart זרחיה.

1) Er erwähnt nämlich Alfaßi's (st. 1103) als eines Verstorbenen. v. Maor zu Baba kama c. 4.

2) v. Maor zu Berachot Einleitung מצאתי להרב רבי אפרים ז'ל בענין זה דברים לא מסודרים ולא מהוברים, כי אם מפוזרים ומפוזרים. Ein Bruchstück seiner Glossen ist mitgetheilt Temim Deim Nr. 68. Sonst sind sie öfter im Eschkol, von Rabed und Serachja Gerundi angeführt. v. Maor a. a. O. המעט הנכון מהם בעינו אספרזיו על מקומו.

3) v. Maor zu Megila c. 1 כתב ה'ר אפרים ז'ל תוספורת על הלכות הרי"ף. Diese Zusätze geriethen sogar manchmal in den Text der Halachot. v. Eschkol II p. 28.

4) Er citirt sehr oft ה'ר אברהם ז"ל. Darunter ist nicht, wie Reifmann a. a. O. irrthümlich behauptet, der Rabed, sondern Abraham Ab-bet-din zu verstehen. Das geht aus den מלחמות zu Baba mezia c. 2 hervor. vgl. Auerbach, Einleitung zum Eschkol. Abraham Ab-bet-din aber war um 1172 noch am Leben. v. Monatsschrift 1868 p. 286.

und dessen Zeit und Altersgenosse Abraham b. David, der in den späteren Schriften oft schlechthin „der Kritiker" (בעל השגות) genannt wird. Die Kritik des Letztern zeichnet sich durch Tiefe, Gründlichkeit, Klarheit und eine seltene Präcision des Ausdruckes aus. Der Verfasser vermeidet alle unnöthigen Umschweife, sondern geht direct auf das Ziel los und dringt mit schneidender Schärfe in den streitigen Punkt ein, bald gleich einem Arzte, der mit geschicktem Griffe die Sonde an die wunde Stelle legt, bald gleich dem Fechter, der im Kampfe die Waffe mit Wucht gegen die entdeckte Blöße des Gegners schleudert. Er zeigt einen durchdringenden Verstand, einen hellen Geistesblick, eine umfassende, das ganze Gebiet des Talmuds beherrschende Gelehrsamkeit und dabei eine Selbstständigkeit, in der er keine höhere Autorität anerkennt, als die Wahrheit, die er selbst erkannt, oder wie er sich öfter ausdrückt, „die ihm der göttliche Geist offenbart hat." Dieses stolze Selbstbewußtsein von seiner geistigen Ueberlegenheit führte ihn aber oft zur Eingenommenheit von sich, in der er keinen Widerspruch gegen dasjenige, was er als wahr erkannt hatte, ertragen konnte. Er besaß alle Eigenschaften eines eminenten Kritikers, nur ein Vorzug fehlte ihm — die geistige Ruhe der Objectivität. Er war zu sehr von seinen eigenen Ansichten und von der unumstößlichen Richtigkeit derselben eingenommen, als daß er auf den Standpunkt seines Gegners hätte eingehen können.

Außerdem besaß er wirklich eine leicht erregbare und reizbare Natur. Aus dieser Reizbarkeit entsprang der fast leidenschaftliche Ton, den er so oft in seiner Kritik anschlägt. Er war ferner von solcher Liebe zur Wahrheit durchdrungen, daß er dieselbe nicht blos als Sache des kalten Verstandes, sondern auch, so zu sagen, als Angelegenheit des Herzens betrachtete und daher zu ihrer Vertheidigung nicht nur mit der ganzen Kraft seines Geistes, sondern auch mit der vollen Gluth seines Herzens eintrat. Dadurch gab er oft seiner Kritik ein persönliches Gepräge. Die rücksichtslose Härte seiner Kritik ist der einzige

störende Zug seines edlen Charakters. Drei Männer waren die Zielscheibe seiner Kritik, Alfaßi, Serachja Gerundi und Maimuni. Gegen Alfaßi trat er mit ehrfurchtsvoller Scheu auf. Er nennt ihn „die Sonne, von deren Strahlen sein Auge geblendet werde," [1]) und entschuldigt seine Polemik gegen ihn mit dem ihn fortreißenden Drange, die Wahrheit zu erforschen. Er schrieb (nach 1172) [2]) Glossen (השגות) [3]) zum größten Theile der Halachot Alfaßi's und unterwarf dieselben einer eingehenden Beurtheilung. Eine große Schwierigkeit, auf die er selbst aufmerksam macht, bot ihm bei dieser Beurtheilung den Text der Halachot, indem derselbe oft corrumpirt, oder vom Verfasser selbst wesentlich corrigirt worden war, ohne daß man wußte, welches die ältere oder die jüngere verbesserte Lesart sei. Es kam der Fall vor, daß Abraham b. David eine notorisch unrichtige Lesart mit dem ganzen Aufwande seines Scharfsinnes vertheidigte, daß also seine Kritik auf einer falschen Voraussetzung beruhte. [4]) Abraham b. David polemisirte einerseits gegen

[1]) v. Temim Deim Nr. 238.

[2]) Er erwähnt nämlich des Abraham Ab bet din als eines Verstorbenen. v. Temim Deim Nr. 239.

[3]) Ein großer Theil derselben hat sich erhalten. v. Temim Deim Nr. 227—30 über בבא קמא Nr. 234 ה' לולב Nr. 235 בבא בתרא. Nr. 236 מכות. Nr. 237 ושבועות Nr. 238 כתובות. Nr. 239 גיטין. Aus seiner Polemik gegen Serachja geht hervor, daß er auch andere Tractate glossirte. v. Temim Deim Nr. 243—45. Auf diese verloren gegangenen Glossen weist öfter Nachmani hin v. מלחמת an vielen Stellen. Eine Antikritik gegen diese Glossen verfaßte Nachmani unter dem Titel ספר חזכות. Die Ausgabe Livorno 1745 des letzteren Werkes enthält nur die Kritik gegen die Glossen zu Jebamot, Ketubot und Gittin. Das genannte Werk erstreckte sich aber auch auf die Tractate Joma Pessachim u. andere. v. שה"ג s. v.

[4]) Es gab zum Beispiel im Alfaßi zu Ketubot p. 83 רשב"ג אומר אם הלכה כרש"כג, die andere אין מחה יורשנה zwei Lesarten, die eine war הלכה כרש"כג. Der Rabed hält nun die letztere Lesart für die richtige emendirte. v. Temim Deim Nr. 238 v. dagegen Maor zur Stelle הרי"ף ז'ל צוה ליתקן בנוסח ההלכות דליח הלכתא הכי. Serachja schöpfte seine Emendationen aus einer Schrift, die von einem Schüler Alfaßi's herrührte. v. Maor zu Pessachim c. 2 כן נמצא בכתב ידי מר יוסף בר יושעו ממדינת גייאן שהעיד על רבו הרי"ף שחזר בו בסוף ימיו. vgl. das. Aboda sara c. 5 ראיתי ספר אחד שבא מעבר ליבם והיה כתוב בכתב ידי אחד מתלמידי הרי"ב

Alfaßi, nahm ihn aber auch andererseits gegen die Angriffe von Serachja Gerundi in Schutz.

Letztern, der in Lünel und wahrscheinlich auch in Narbonne sein Mitschüler war, behandelt er in seinen Glossen zum Maor [1]) sehr unglimpflich. Er hat für diesen genialen Gelehrten kein Wort des Lobes und der Anerkennung,[2]) sondern spricht ihm im Gegentheil jede Bedeutung und jedes tiefere Verständniß des Talmuds ab. [3]) Er hatte die Feder, mit der er die Glossen zum Maor schrieb, in Galle getaucht und eine persönliche Abneigung dictirte ihm die Worte.

Serachja war allerdings eine sehr streitbare Natur und wohl dieserhalb von vielen Seiten angefochten und angefeindet worden. Er hat, es ist wahr, zuerst die Polemik gegen den Rabed eröffnet und mehrere Werke desselben, so den Baale hanefesch und den Commentar zum Traktate Kinnim, einer scharfen Kritik unterzogen, [4]) aber, indem er dessen Schriften an-

---

ז'ל בלשון ערבי מכתב שפירשו כך בסוף ימיו של רבי' הדב חזר בו מפסק זה. Nachmani macht dem Rabed öfter den Vorwurf, daß er seine Kritik auf fehlerhafte Lesarten stütze. v. ספר הזכות eb. Livorno p. 44a, p. 51a זכינו לנסח' ישנה מוגהת מקדושת ידי המחבר וצצ'ל.

[1]) Ein Theil derselben hat sich erhalten Temim Deim Nr 240—48 zu Berachot, Sukka, Jomtob, Megilla, Chagiga, Pessachim, Moed Katan, Roschhaschana und Taanit.

[2]) Die folgende Stelle im Maor zu Baba batra c. 3 כמו שהוצרכתי לשאול עליו לפני הר' אברהם ז'ל ושמח והודה לדברי bezieht sich nicht, wie Reifmann a. a. O. irrthümlich annimmt, auf den Rabed; sondern auf Abraham Ab-bet-Din, auf dessen Antworten er sich auch sonst beruft v. התרומות ס' XLV 1, § 4.

[3]) v. Temim Deim Nr. 241 זה כלל גדול כי מעולם לא הצליח בחדושיו ר'למיד שלא שמש כל צרכו daf. Nr. 245.

[4]) Seine Kritik gegen den Commentar zu Kinnim ist dem Commentare des Rabed ed. Constantinopel 1751 und die Kritik gegen den Baale hanefesch der Berliner Ausgabe 1762 beigedruckt. Aus den Versen, die sich am Schlusse dieser Kritik befinden, geht hervor, daß Letztere mit der Schrift identisch ist, welche Serachja im Maor zu Schebuot c. 2 unter dem Namen סלע המחלוקת citirt. Seine Kritik gegen die anderen Werke des Rabed, besonders gegen dessen Commentare zu Baba mezia und batra, war in sei-

griff, legte er gegen dessen Person die größte Achtung und Verehrung an den Tag. [1]) Nie kommt ein verletzendes Wort über seine Lippen. Abraham b. David aber feindete in seiner Kritik gegen Serachja auch dessen persönlichen Charakter an, indem er ihn des Plagiats beschuldigte, den er an seinen Werken begangen habe. [2])

Nicht minder heftig ist seine Kritik gegen Maimuni, die wir wegen ihrer tieferen Bedeutung ausführlicher besprechen wollen.

(Fortsetzung folgt.)

---

ner Schrift דברי הריבות enthalten, worauf er sich öfter beruft. v. Maor zu Baba mezia c. 8. v. Reifmann a. a. O.

[1]) v. die Verse, die er seiner Kritik gegen den Commentar des Rabed zu Kinnim voranschickt: ואל — מאיד עינינו בראיון, ברוך אברם לאל עליון, ישר בעיניו, לסתיד פניו ולאמום אזניו, ולשמוע דברי תלמידיו וכניו, v. seine Verse zur Kritik des Baale hanefesch. בא לידי ספר בעלי הנפש לרב, והוא על המשכב — ואני אהבי אהב, ואינני לריב נצב, ולא חפץ קרב וארז ודב אינני רב, כי חכמתו אתאב ולהבין אקרב. Der Ausdruck המשכב bedeute in den angeführten Vorhanden coitus, von dem das Werk handelt, nicht aber das Grab, wie Auerbach in seiner Einleitung zum Eschkol p. XVI irrthümlich angiebt und daraus die unrichtige Folgerung zieht, daß Serachja Gerundi den Rabed überlebt habe. Der שבט יהודה giebt 1186 als das Todesjahr des Serachja an.

[2]) Temim Deim Nr. 245 גנוב הוא מאתי שכבר כתבתי אותו לפני הרב ר' משולם ל', vgl. das. 242 זה מתגאה בשל אחרים.

Der geschichtliche Inhalt der beiden Psalmen 42 u. 43 und die Zeit ihrer Abfassung.

Von
B. Behrend.

Ueber den historischen Inhalt und die Bedeutung der beiden zusammengehörigen Psalmen 42 und 43; über ihre Beziehung zu der einen oder andern geschichtlichen Person, von welcher diese ersten korachidischen Psalmen handeln; über den Ort, das Land oder die Zeit der Verbannung dieses Dichters, und endlich über den muthmaßlichen Verfasser dieser Psalmen, ist die Forschung noch immer nicht zum Abschluß gelangt. Was sie bisher in dieser Hinsicht geboten und zu Tage gefördert hat, besteht bei näherer Beleuchtung einestheils in unmotivirten und schwankenden Ansichten und Meinungen und anderntheils im Festhalten an einer unrichtigen und zugleich antiquirten Voraussetzung in Betreff der Gegend, in welcher der Psalmist sich unfreiwillig befunden hat. Keinesfalls ist die Forschung bei diesen beiden Psalmen über eine gründliche, in's Einzelne gehende Wort- und Satzerklärung noch hinaus; was nun zu zeigen und nachzuweisen versucht und nächstdem ein richtiges Verständniß dieser beiden Psalmen möglichst angebahnt werden soll.

Die beiden Psalmen werden durch die Ansicht, daß David sie während seines unfreiwilligen Aufenthalts in Machanaim verfaßt habe (2 Sam. 17, 24.ff), oder daß sie ihm als Gegenstand zugeeignet worden sind, für welche sich Hupfeld schließlich entscheidet, durchaus nicht richtig beurtheilt. Denn in dieser Stadt befand sich David unter Freunden, die ihn mit Zuvorkommenheit behandelten und ihm Anhänglichkeit und Liebe entgegen trugen, aber nicht im Drangsal des Feindes (42, 10), der

ihn täglich durch die Frage verspottet habe: „Wo ist dein Gott (v. 11). Außerdem kann David der Sehnsucht keinen Ausdruck gegeben haben: „ihn zu geleiten und zu führen nach dem heiligen Berge und zu deinen Wohnungen (43, 3)", worunter bekanntlich der Tempel verstanden wird, der aber zu seiner Zeit noch nicht bestanden hat.

Ebensowenig kann, wie Ewald annimmt, der zuerst in Verbannung geführte König Eljakim, oder, nach Hitzig, ein Priester in heidnischen Händen als Verfasser dieser Cap. bezeichnet werden, weil der Dichter nicht über Unterdrückung von Heiden, über Zerstreuung unter גוים, wie 44, 12, sondern blos darüber klagt, „daß er trauernd einhergehen muß durch die Drangsal des Feindes (v. 10 und 43, 2) und der außerdem kein Priester, sondern Levite gewesen war, da er bei seiner erhofften Heimkehr nicht durch Bethätigung beim Opfern, sondern durch Harfenspiel Gott zu loben und zu preisen verspricht (אודך בכנור 43, 4). Nächstdem darf nicht außer Acht gelassen, daß der Dichter nach 42. 7, im Lande des Jordan, nahe bei den „Hermonim" sich befunden, das Ziel aber der Verbannung des Königs Eljakim vor gänzlicher Zerstörung des Tempels und das der Priester nach dessen Zerstörung Babylon gewesen war.

Auch mit der Ansicht von Paulus kann man sich schwerlich befreunden, daß die beiden Psalmen der Klaggesang eines Priesters sei, der durch die Jerobeamsche Staatsumwälzung behindert wurde, in den Tempel zu kommen und gezwungener Weise ausharren mußte im Ostjordangebiete nahe bei den Hermonien mit seinem Verlangen und Sehnen nach dem heiligen Berge, den Wohnungen des Herrn. Denn nach 2 Chr. 11, 14. „verließen die Priester und Leviten ungehindert ihre Wohnsitze und Vorplätze und zogen in das Land Juda und nach Jerusalem, denn Jerobeam und seine Söhne verstießen sie und erlaubten ihnen nicht das Priesteramt des Herrn zu verwalten." Die Auswanderung war sonach eine freiwillige und ungehinderte. Im

Uebrigen ist von der Verbannung eines oder mehrerer Priester oder Leviten unter Jerobeam sonst nirgens die Rede, um davon Notiz nehmen zu können, und so ist auch diese Ansicht ohne feste Basis, vielmehr pure Muthmaßung, aus welcher, wie aus den andern angeführten Ansichten eine historische Erklärung der beiden Psalmen 42 und 43 sich nicht bilden und begründen läßt.

Und wie sonderbar und auffällig erst sind die Erklärungen der neueren theologischen Exegese über „den kleinen Berg", den הר מצער! Während von Hieronymus dem nördlich vom Gebirge Gilboa befindlichen niedrigen Bergrücken, von den Arabern Berg ed-Duhy genannt, aus Mißverständniß und Mißdeutung des Verses ומרמונים מורד מצער (42, 7), wie Graetz klar nachweist, [1]) der Name **Haermon minor** beigelegt ist, macht Hengstenberg hier den Hermon in seiner Pluralendung חרמונים zum Repräsentanten des ganzen jenseitigen Landes und Gebirges bis zum Ende des todten Meeres, mit dem Endpunkt Zoar, daher הר מצער. Als wenn ארץ הירדן die unumstößliche Bedeutung von „jenseit des Jordan" hätte! Hupfeld streicht den „kleinen Berg" als solchen gänzlich, obgleich er dem Hermon parallel beigefügt ist, und proponirt es appellativisch oder symbolisch zu nehmen, „weil dieser הר מצער" als Name eines Berges weder bekannt noch denkbar ist, und deswegen kann er blos die Bedeutung haben von Kleinheit d. i. Niedrigkeit, schwach = קלן, Gegensatz von כבוד. Im Sinne dieser Auffassung fährt Hupfeld in seiner Erklärung fort: „Der Sinn des V. 8 ist aus dem letzten Halbvers klar: die Wasserwogen und Wellen sind, wie sonst große Wasser Ueberschwemmungen, ein Bild von Gefahr und Bedrängniß (s. zu 18, 17); und Gottes Wellen hießen sie, sofern sie von Gott verhängt sind. Das muß auch der Sinn der eben

1) Monatsschrift 1872 S. 529 ff.

dahin gehörigen ungewöhnlichen Bilder des ersten Halbverses sein und der Dichter demnach hier seine bedrängte Lage schildern." Aber der Dichter klagt gar nicht über Einkerkerung unter Schloß und Riegel, nicht über Nahrungsentziehung und Quälereien von Seiten des Feindes, sondern hauptsächlich darüber, daß ihm nicht vergönnt sei vor Gott zu erscheinen: „Wann werde ich kommen und erscheinen dürfen vor Gott", in die heiligen Hallen des Tempels![1]) (42, 3). Er vergießt zwar bittere Thränen Tag und Nacht, die ihm gleich Nahrung — Bedürfniß sind, aber blos deswegen, da man ihn höhnend fragt: „Wo ist dein Gott (v. 4.)? Vor seine Seele tritt sein früherer Aufzug mit den Wallfahrern zum Hause Gottes, eine süße Erinnerung, den ihm den Ausruf in den Mund giebt: „Was bist du gebeugt meine Seele, und was tobst du in mir! Hoffe zu Gott, preise ihn fort und fort, seine Hilfe wird dir endlich zu Theil" (v. 6). Der Dichter ist hauptsächlich deswegen tief betrübt, weil er Gott an Ort und Stelle nicht im Tempel lobpreisen kann. Auch die Gefangenschaft des Psalmisten war nicht wie die eines Kriegsgefangenen, oder eines Gemeinen oder Staatsverbrechers, nicht eingekerkert, nicht in Banden und Fesseln, sondern eine ziemlich milde, keinesfalls drückende. Er klagt zwar V. 10: warum muß ich trauernd einhergehen im Drangsal des Feindes", aber 43, 2, wo er sich wörtlich wiederholt, mildert er אלך in אתהלך, ein Ausdruck von gleicher Bedeutung wie Ps. 116, 9: wandeln, sich frei bewegen in gesunder, freier Luft, aber בלחץ eingeengt, beschränkt, abgegränzt, in einem Kreise von Mauern umgeben; kann nicht „wandeln" nach Wunsch und Willen, nicht beliebig außerhalb dieses Kreises sich ergehen — mit einem Worte: in einer befestigten Stadt, worin der Dichter Staatsgefangener gewesen war.

---

[1]) ואראה פני אלהים hat hier ebenso wie Deut. 16, 16. ולא יראה את־פני יהוה ריקם die Bedeutung des Erscheinens vor Gott im Tempel.

Zu constatiren ist noch, daß die Ursache der Trennung der beiden Cap. 42 und 43, obgleich ihr Inhalt übereinstimmend ist, nicht blos in der geschilderten Lage und gedrückten Stimmung und in der Wiederkehr gleichartiger oder nur wenig von einander abweichender Formeln, sondern hauptsächlich darin liegen mag, daß im Cap. 42 eine gewisse Ergebenheit in der Situation, worin der Dichter sich befunden, merkbar ist, während in Cap. 43 der Grundgedanke die Hoffnung auf endliche Befreiung ist. So sehr auch der Dichter in Cap. 42 sich in die Vergangenheit versetzt, die Feier der Wallfahrer in Gedanken mitfeiern und darüber tief betrübt sein kann, von derartigen Momenten der religiösen Herzerhebung ausgeschlossen zu sein, findet er genügsamen Trost darin, in seiner Verbannung ebenso wie in der Heimath sein Gebet bei Tag und Nacht zu Gott, dem Lebendigen, zu richten (V. 9). Anders ist das Hauptmoment in Cap. 43.; in diesem ist die Bitte um Befreiung aus der Verbannung der Cardinalpunkt: „Sende dein Licht und deine Wahrheit, die werden mich geleiten, werden mich führen zu deinem heiligen Berge und deine Wohnungen." Es hat diese Bitte nichts gemein mit 42, 3., denn dort spricht die Resignation: „Wann werde ich kommen und erscheinen können vor dem Angesichte Gottes"? und hier das Vertrauen und die Zuversicht auf Erlösung durch Gottes Licht und Wahrheit. Jedoch ist die Zusammengehörigkeit beider Capitel durchaus nicht zu verkennen. In Cap. 42 zeichnet der Dichter das Land und die Gegend, in Cap. 43 das Volk und den Machthaber, unter welchen er Gefangener war. Er befand sich unter einem Volke, das ein גוי לא חסיד war, (43, 2). Ueber die Bedeutung des Wortes „Chassid", besonders in den Psalmen des ersten Tempels, herrscht unter den Erklärern keine Uebereinstimmung. Der Grundgedanke, dem damit Ausdruck gegeben werden soll, scheint noch nicht erkannt und aus diesem Grunde noch nicht präcisirt worden zu sein, daher die so öftere Abweichung in der Uebersetzung. Selbst Hup-

feld sieht sich genöthigt oft abweichend zu sein und die Uebersetzung von „Chassid" geändert zu geben. Der Regel nach ist bei ihm Chassid und Chassidim durch „Begnadigte" wieder gegeben (Ps. 31, 24. 32, 6. 149, 5 u. a. St.), dagegen übersetzt er 12, 2: „Frommen, eigentlich gütig, der חסד Güte, Liebe übt" und גוי לא חסיד „ein liebloses Volk, im Gegensatz zu חסיד, daher unbarmherzig, grausam, treulos." Wie paßt aber die Uebersetzung zu 86, 2. כי חסיד אני „Ein Begnadigter bin ich?" Ein Begnadigter, der erst vorher aufrichtig bekennt, „gedrückt und arm bin ich", dem es nicht behäbig, nicht wohl geht? oder wie Hupfeld zu dieser Stelle commentirt: ein Begnadigter, der sich nicht auf seine Tugend und Frömmigkeit beruft, sondern auf seine Zugehörigkeit zum Bundesvolke. Sollte aber der Dichter durch חסיד in Wirklichkeit ausdrücken haben wollen, daß die Zugehörigkeit zum Bundesvolke das Recht giebt, ein Begnadigter zu sein? Durch die Beschneidung wird man allerdings ein Glied des Bundesvolkes, ein Zugehöriger der בני ברית, aber immerhin noch kein Chassid oder Begnadigter. — Nun ist allerdings חסיד eine Bildung von חסד: der Güte, Gnade, Liebe übt, der aber auch und hauptsächlich nach den Geboten und Vorschriften Gottes lebt, wodurch er eben begnadigt wird, Güte und Liebe zu üben, daher die Bildung חסיד. Der synonym. Parallelismus Ps. 12, 2. כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם zeigt klar die gleiche Bedeutung von חסיד und אמונים nämlich: den „Glaubenstreuen." In diesem Sinne darf der Dichter des Psalms 86. 2 wohl ohne Selbstruhm zu Gott bitten: „Bewahre meine Seele, denn ein „Glaubenstreuer" bin ich; hilf deinem Knechte, אתה du allein vermagst es, mein Gott!" Nach dieser wohl richtigen Explication kann גוי לא חסיד nicht durch „ein liebloses Volk" wiedergegeben werden, sondern hat im Gegensatz zu חסיד die Bedeutung von Apostasie, Glaubensabfall.

Und da einem selbst blos politisch Gefangenen schwerlich ein Recht zugestanden wird, über innere politische Zustände und Ver-

hältnisse im Lande seiner Gefangenschaft mit seinen Wächtern zu discutiren, zu streiten und zu hadern, so muß der Streit unseres Gefangenen anderer Natur, ein religiöser gewesen sein, der aber selten ausgekämpft und zu Gunsten der einen oder andern Parthei bis zur Ueberzeugung und Anerkennung der gegnerischen Ansicht und Behauptung entschieden wird. Daher bittet der Verbannte 42, 1. שפטני אלהים „beurtheile, richte mich, o Herr, und entscheide in meinem gewiß gerechten Streite für Wahrheit im Bekenntniß und streite du meinen Streit וריבה ריבי, nicht durch Strafe und Züchtigung, sondern blos durch Erleuchtung. Daher V. 3 die Bitte: „Sende dein Licht und deine Wahrheit" zur Erleuchtung und Ueberzeugung der Abgefallenen. Beiläufig sei bemerkt, daß der hier vom Verfasser gewählte Ausdruck אורך ואמתך ganz den אורים והתומים am Glanzschild des Hohenpriesters entspricht (Exod. 28, 30), um dadurch vielleicht den Wunsch auf Einführung des Priesterthums im Lande seiner Gefangenschaft Ausdruck zu geben.

Der strikte Inhalt des Cap. 43 ist sonach: die Bitte an Gott gleichsam als Richter zu prüfen, auf welcher Seite das Recht des Streites ist und entscheidend zu richten (שפטני), den Streit zu Ende zu führen, ihn zum Austrage zu bringen (וריבה ריבי,) zur endlichen Befreiung aus der Hand des Volkes, das nicht glaubenstreu, nicht in der Glaubensüberzeugung der Vorvordern lebt (מגוי לא חסיד), zu welcher aber nicht Manneskraft und Stärke, sondern nur eine Offenbarung ähnliche Ueberzeugung, eine göttliche Erleuchtung (אורך ואמתך) führen kann. Daher kann hier גוי nicht Heide, heidnisches Volk, sondern ein Volk wie Deut. 4, 6. oder Jes. 1, 4, also ein gegenwärtig politisch und religiös vom Reiche Juda getrenntes — das israelitische Volk lediglich gemeint sein, bei welchem der Dichter Gefangener gewesen war.

Und so ruft er in seiner Sehnsucht nach dem heiligen Berge, dem Tempel, in seinem halb zaghaften Vertrauen auf endliche

Befreiung und Einigung mit seinem Gotte: „Ich gedenke dein aus dem Lande des Jordan (42, 7); nicht aus dem Gebiet „Jenseit des Jordan" מעבר הירדן, auch zum Oftern mit der näheren Bezeichnung מזרחה „östliche Seite des Jordan", sondern aus der nördlichen Gegend des Reiches Israel, an den Jordanquellen „מארץ הירדן; eine Bezeichnung, die nicht zutreffender hätte gemacht werden können. Dieselbe Gegend wird Ezech. 47, 18 ארץ ישראל הירדן als, östliche Gränze von Canaan bezeichnet.

Jedoch scheint dem Dichter selbst diese Bezeichnung etwas unbestimmt und unbegränzt gehalten, daher fügt er zur nähern Fixirung der Gegend seiner Gefangenschaft וחרמונים bei, um seinen unfreiwilligen Aufenthalt im äußersten Norden Palästina's zu zeigen, nicht blos beim Hermon, sondern auch nach der Richtung des Antilibanon hin, — zwei Gebirge, oder Gebirgsketten, die er durch „Hermonien" näher bezeichnet. Die Pluralendung ים ist hier schwerlich dittographirt vom folgenden מהר מצער, da sonst das „Jod", diese Hauptbezeichnung das Plural, ausgefallen wäre.[1]) Und schließlich ist der Dichter noch bestimmter in der Angabe der Oertlichkeit seiner Gefangenschaft durch הר מצער, dessen Existenz von der wissenschaftlichen Forschung in Abrede gestellt wird, der aber von dem Dichter selbst durch sichere Merkmale scharf genug gekennzeichnet wird. Da nun hier von dem diesseitigen Ausblick der „Hermonim", also von der Nordgränze des Reiches Israel auf canaanitisches Gebiet die Rede ist, so muß der „kleine Berg", der הר מצער, ebenfalls bei den „Hermonim" oder unweit von diesem zu finden sein. Jedoch aber, da es im nördlichen Palästina gar viele kleine Berge giebt, so würde man ohne sonstige Merkzeichen vergebens einen solchen kleinen Berg als denjenigen bezeichnen können, auf oder bei welchem der Dichter in Gefangenschaft gehalten wurde. Der un-

[1]) Weiter unten wird im Uebrigen hierauf zurückgekommen werden.

bestimmte הר מצער in V. 7 wird jedoch in dem folgenden V. 8., in welchem jedes Wort, so sehr auch mißverstanden, eben so sehr Prüfstein ist, um zu dessen wahren Sinn zu gelangen, in Form einer Ansprache an diesen „kleinen Berg" näher beschrieben und markirt, um dessen Oertlichkeit sicher festzustellen.

Die Ansprache לקול צוריך ist nicht an Gott, nicht an אלהי in V. 7, sondern, da vor מהר sich kein Waw cop. befindet, an den „kleinen Berg" gerichtet, über welchen der Dichter zu dessen Erkennung sichere Merkmale angiebt. Die Bedeutung von תהום ist bekanntlich zunächst unterseeischer oder unterirdischer Wasserschatz. Hier ist von mehreren solchen Quellen die Rede, wovon die eine sich in die andere ergießt אל תהום. Der Dichter drückt durch תהום אל תהום das Fortströmen einer unterirdischen Quelle aus, die sich flutend mit andern Quellen verbindet; Quellen die sich einander ereilen und im brausenden Zusammenstoß vereinigen לקול קורא, die aber nicht aus der Tiefe des Meeres kommen und demselben noch Gewässer zuführen, sondern unterhalb der Erde sich Bahn brechen und so einen Canal höhlen (צור), sich in diesem Canal eine sehr beträchtliche Strecke fortführen und dann endlich in ein Bett wasserfallartig sich ergießen.

Was anders ist hier in poetischer Kürze beschrieben und geschildert, als die spätere Mittheilung des Josephus (Jüd. Kriege III 10, 7), „daß die muthmaaßliche Quelle des Jordan das Paneion sei, die jedoch selbst durch unsichtbaren unterirdischen Zufluß aus der sogenannten Phiala (Schale) gespeist wird." „Der Tetrarch Philippos von Trachonitis wies zuerst diese Oertlichkeit als die Quelle des Jordan nach, die vor ihm unbekannt war. Er lies nämlich Spreu in die Phiala werfen, die in Paneion, wo man früher den Ursprung des Flusses annahm, wieder zum Vorschein kam."[1]) Bei solch auffälliger Uebereinstim-

[1]) Die Angabe, daß die (östliche) Jordanquelle bei Paneion (jetzt Banias) aus der Phiala gespeist werde, die in dem jetztgenannten Birket er Ram aufgefunden wurde, ist nach neuerer Untersuchung aus hypsome-

mung des eben angeführten Berichts von Josephus mit den vom Psalmisten gegebenen Merkmalen über den „kleinen Berg", wird schwerlich noch die Identität des Banias mit הר מצער in Zweifel zu ziehen sein.

Zu bemerken ist noch, daß das מ vor מרר die nahe Entfernung vom Berge bedeute; ähnlich wie מר מדלי: ein Tropfen herabhängend am Eimer (Jes. 40, 15), denn der Gefangene kann sich nach Lage der Felsengrotte, aus welcher der Jordan entspringt, nicht auf dem Berge Banias befunden und über seine traurige Lage geklagt haben: „alle deine Brandungen und deine Wellen sind über mich hingegangen." עלי עברו kann hier nur die Bedeutung haben und übersetzt werden: bei mir vorüber gerauscht; ähnlich עמדים עליו, standen bei ihm (Gen. 18, 2). Der Dichter befand sich ganz nahe am Berge Banias in einer Stadt am Jordan in Gefangenschaft.

Wir können nun der Frage näher treten nach Ursache und Zeit der Verbannung und nach der befestigten Stadt, in welcher der Psalmist gefangen gehalten wurde.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß der Dichter nicht wie ein gemeiner oder Staatsverbrecher, oder wie ein seines Thrones entsetzter König, gleich Jojachin, in einem Kerker (בית כלא 2 Kng. 25, 27) eingeschlossen, sondern blos in einer befestigten Stadt mit dem Rechte der freien Bewegung innerhalb derselben internirt gewesen war. Denn wie bereits erwähnt, gesteht er durch אלך (42, 10) und besonders durch אתהלך lustwandeln (43, 2) selbst zu, daß er das Recht hatte, sich im Freien zu bewegen und zur Erholung zu lustwandeln. Er klagt blos darüber, daß es in einem beschränkten und abgegränzten Territorium (בלחץ אויב, wie לחץ מים) geschieht. Ueber Ungemächlichkeit klagt er überhaupt nicht, sondern blos darüber, daß

---

trischen Gründen unrichtig (vergl. Ritter Erdk. XV 153. 173—177). Der Tetrarch Philippos machte jenen Versuch wahrscheinlich an einer andern, mehr nördlich liegenden Stelle, heut zu Tage Schaba. Ritter Ic 175.

ihn seine Feinde durch die Frage verhöhnen: wo ist dein Gott (42 4. 10). Für ihn, den Leviten, dessen Stamm den judäischen Gottesdienst leitete, war diese Verhöhnung doppelt schmerzlich, markerschütternd (ברצח בעצמותי V. 11). Was mochte nun die Veranlassung zur Verbannung dieses Leviten und gottbegabten Sängers bis in den äußersten Norden des israelitischen Reiches gewesen sein, zu einer Zeit, als das Reich Israel längst in zwei Reiche getheilt gewesen war? Sicher ist, daß der Gefangene sich in dem abgefallenen Reiche Israel befunden habe, da in seiner Gegenwart ungescheut mit Geringschätzung und Hohn von seinem Gotte geredet wurde. Von Seiten eines judäischen Machthabers konnte selbstverständlich die Verbannung nach dem Norden des Reiches Israel, besonders zum dauernden Verbleib in einer befestigten Stadt, nicht verhängt worden sein, und während der frühern Integrität des Reiches unter David und Salomo kann schwerlich eine derartige Verbannung vorgekommen sein, da gemeine wie Staatsverbrecher in herkömmlicher Weise mit dem Tode bestraft wurden. Später befanden sich weder Leviten noch Priester im Reiche Israel, denn unter Jerobeam bereits siedelten sie, wie angegeben, freiwillig in das Reich Juda über. Man kann zwar auch an die Möglichkeit denken, daß der Psalmist zugleich den Beruf eines Propheten in sich gefühlt habe und daß er in Folge seiner in der Hauptstadt des israelitischen Reiches gehaltenen Strafreden und Verkündigungen von Unheil über König und Volk die Einsperrung in einer befestigten Stadt sich zugezogen habe. Jedoch von einem derartigen Gewaltakt gegen einen Gottesmann, selbst gegen einen solchen, der zugleich Unterthan des Reiches Israel, wie Elias und Elisa u. A. findet sich nur unter Jojakim eine Mittheilung, dagegen weiß man aus Amos 8. 12, daß eine gewisse, an Ehrfurcht gränzende Scheu die Machthaber ihre Beamten und Würdenträger abgehalten habe, diesem Unheil verkündenden Propheten etwas zu Leide zu thun, und

Amos war aus dem Reiche Juda, aus Tekoa. Ueberdies haben wir es hier ausschließlich mit einem Psalmendichter, der zu den Korachiden gehörte, und mit der Entscheidung der Frage zu thun: welches geschichtliche Ereigniß kann die Verbannung des Dichters aus dem Reiche Juda nach dem Norden des Staates Israel zur Folge gehabt haben?

Der entschiedene Sieg über die Edomiter, so wird 2 Könige C. 14. berichtet, hat dem Sieger Amazia die übermüthige Veranlassung gegeben, den derzeitigen israelitischen König Joasch nebst Heer zu Kampf und Sieg herauszufordern. Veranlassung zu dieser Herausforderung wird wohl auch die Plünderung und Niedermetzelung im Lande Juda gegeben haben, die von Seiten israelitischer Miethlinge verübt worden, die Amazia anfänglich seinem Heere gegen Edom einverleiben wollte, es aber später unterlassen hat. Ohne in ihre Heimath zurückzukehren, blieben diese Miethlinge im Lande Juda und nach Auszug des judäischen Heeres plünderten und mordeten sie die Widersetzlichen (2 Chr. 25, 10. 13), und so kam es zwischen Joasch und Amazia zur Schlacht bei Bethschemesch im Staate Juda, in welcher das judäische Heer in die Flucht geschlagen und Amazia selbst gefangen genommen wurde. Jerusalem mußte dem Sieger die Thore öffnen, und so zog Joasch mit seinem Gefangenen in diese Hauptstadt ein, plünderte den Tempel und den königlichen Palast, ließ die Stadtmauer nach Norden an vier hundert Ellen niederreißen und übte scheinbar Großmuth, indem er Amazia in der Hauptstadt beließ, aber in einer gewissen Abhängigkeit. Denn Joasch nahm Geißeln, Söhne der angesehendsten Familien Jerusalems, בני התערבות, (2 Kög. 14, 14 2 Chr. 25, 24) mit sich in sein Reich. Und so wurde das bisher unabhängige Reich Juda ein Vassallenstaat des Reiches Israel für eine Reihe von Jahren.

Anknüpfend an dieses für Amazia so verhängnißvolle Ereigniß, dürfte man wohl berechtigt sein, da nur ein Fall der

Fortführung von judäischen Kriegsgefangenen in's israelitische Reich berichtet ist, die aber nicht zu Sclaven gemacht, sondern von den israelitischen Siegern nebst geraubtem Gute freigegeben wurden (2 Chr. 28, 8—15), — diesen Vorgang mit dem Verfasser der beiden Psalmen 42 und 43 in Zusammenhang zu bringen und anzunehmen, daß auch der Dichter dieser Psalmen einer unter den Geißeln gewesen war, die unfreiwillig in Feindesland, in das Reich Israel, als Staatsgefangene gebracht worden seien.

In jener Zeit des grauen Alterthums, in welcher Staats- oder gemeine Verbrecher ihre That ausschließlich mit dem Tode büßten, waren Geißeln nur die Alleinigen und Einzigen, die dem Geschick einer andauernden unfreiwilligen Einschließung anheim gegeben werden konnten; und der langjährige Gefangene „im Lande des Jordan", der zugleich heiliger Sänger und Meister der „Harfe" war, womit er den Herrn bei seiner Rückkehr zu danken und zu preisen sich vornahm (43, 4), war wahrscheinlich einer der Geißeln, die Amazia dem Könige Joasch hat überliefern müssen. Und dieser Levite und Hymnendichter empfand die unfreiwillige und zugleich andauernde Entfernung vom Tempel und dem judäischen Gottesdienst und andererseits den Hohn seiner Wächter durch die ihn verspottende Frage: (איה אלהיך)? besonders sehr schmerzlich. Er wußte sich zwar mit seinen Wächtern eines Stammes, aber nicht eines Glaubens, denn sie huldigten dem Baal, waren ein גוי לא חסיד, wie der König Joasch, der ihn gewaltsam der lieben Heimath entrissen hat, ihm ein Mann des Truges und Unrechtes איש מרמה ועולה war (43, 1). Er suchte zwar seine Wächter für seine Ueberzeugung und seinen Gottesbegriff zu gewinnen, aber vergebens. Und so wurde ihm in seiner ausdauernden Gefangenschaft die Ueberzeugung, daß seine Bekehrungsversuche, die, wenn sie von nachhaltigem Erfolge gewesen wären, ihm auch die ersehnte Freiheit und die Berechtigung zur Rückkehr in die Hei-

math gewährt haben würde, fruchtlos sind; daher sein inbrünstiges Flehen zu Gott: Sende dein Licht und deine Wahrheit (שלח אורך ואמתך) zur Erleuchtung derjenigen, die mich fort und fort gefangen halten (ירוני). In dem Schwinden des Wahnglaubens seiner Hüter lag des Dichters einzige Hoffnung auf Befreiung.

Der Gefangene im Gebiete des „Jordanlandes" muß selbstverständlich in einer Stadt nahe an den Quellen des Jordan interniert gewesen sein. Es soll nun versucht werden, diese jedenfalls mit einer Mauer umgebene Stadt nachzuweisen. Zuvor jedoch ist das „Jordanland", das gegen die bisherige Ansicht (S. 554) bereits westlich vom Jordan verlegt worden ist, noch näher zu besprechen und zu fixiren.

Der Jordan besteht in mehreren Nebenflüssen, die sich allmälig zu einem Hauptflusse vereinigen. Seine Hauptquelle und sein Ursprung ist, wie bereits erwähnt, am Banias aus einer Felsengrotte, unweit der Stadt Cäsarea. Jedoch südlich von diesem „kleinen Berg" wird er durch einen andern Fluß, Dan genannt, verstärkt. Dieser zweite Fluß ist der bei Tel el Kady entspringende, nicht unbedeutende Fluß, welcher etwa 1½ Stad. unter Banias sich mit jenem erstern, Nahr Banias jetzt genannt, vereinigt. Diese beiden östlichen Flüsse, die genau genommen beim Hermon, jedenfalls unweit von diesem entspringen, werden nach neuerer Forschung durch einen dritten mehr westlich befindlichen Strom, Mojet Hasbeja jetzt genannt, verstärkt. Dieser Strom, der viel wasserreicher ist als die beiden östlichen Ströme, hat seinen Ursprung im äußersten Norden Palästinas, bei Hasbeja. Ihm strömen weniger vom Libanon, als vielmehr, vermöge seiner westlichen Biegung von der Quelle aus, vom Antilibanon unterirdische Gewässer zu, und insofern scheint er ein Fluß dieses Gebirges zu sein. [1])

[1]) Baal-Hermon ist wohl nicht mit Baal-Gad zu identifiziren und gleich diesem in's Tiefthal bei den Jordanquellen zu verlegen, sondern wie die

Da nun die beiden östlichen Wasserarme des Jordan ihre Quellen nahe beim Hermon haben und die des nordwestlichen Wasserarmes vom Antilibanon kommen, so wird wohl die nähere Bezeichnung des Psalmisten וחרמנים für beide Gebirgsketten entsprechend und bezeichnend sein. Das Land nun, welches innerhalb dieser drei Wasserarme, die den Jordan bilden, liegt, ist, wie sich das von selbst versteht, das von Psalmisten gekennzeichnete „Land des Jordan" ארץ הירדן. Man hat sich wohl dieses Land östlich von der Quelle des bereits angeführten Flusses Mojet Hasbeja, zum Theil nach dem Antilibanon hin und dann in einer südlichen Richtung, bis zu seiner Verbindung mit den eigentlichen östlichen Jordanquellen und ihren nach Süden gerichteten Strömungen, jedoch nicht über den Panias hinaus, nicht mehr und weiter nach Osten, zu denken. Diese Verbindung geschieht, nach der Kipert'schen Karte, im See Meron, der 3 Stadien südlich von den östlichen Jordanquellen sich befindet (Jos. Antt. V. 5, 1). Von diesem See aus nimmt der vereinigte Jordan eine mehr südöstliche Richtung und bildet die Grenzscheide zwischen Canaan und Gilead, bis er sich in's todte Meer ergießt. Als ganz sicher ist wohl anzunehmen, daß das Land, welches sich zwischen dem westlichen Arm und den beiden östlichen Strömungen des Jordan befindet, als das eigentliche „Land des Jordan" zu bezeichnen ist. In diesem Gebiete eben, unweit von der Felsengrotte mit ihren Wasserfällen, lag die befestigte Stadt Dan, früher Laisch genannt, in welcher der Psalmist als Geißel eingeschlossen gewesen sein mag, und worin er das mächt-

Kipert'sche Karte wohl richtig nachweist, oberhalb des Hermon zu setzen. 1. Chr. 5, 23. ist der Beweis für diese Annahme gegeben. Die Besitzungen des jenseitigen halben Stammes Menasse von Osten nach Westen waren מבשן ער בעל חרמון und die von Norden nach Süden והר־חרמון (=ומשניר) ושניר. — Die Bezeichnung Baal-Hermon spricht merklich dafür, daß die Canaaniter diesen Ort, als die Schwelle zum Hermon, ihrem Baal geweiht hatten. Baal-Hermon befand sich sonach unterhalb der Quelle des obern Jordan; ihr Ursprung bei Hasbeja ist mehr nordöstlich und durch unterirdische Wasserzuflüsse in Verbindung mit dem Antilibanon.

tige Rauschen des durch den Banias in unterirdischen Canälen strömenden und aus den Grotten mit Brausen stürzenden Jordan Tag und Nacht hören mußte, so daß er in seinem Unmuthe ausrief: „alle deine Brandungen und Wellen rauschen bei mir vorüber.“

Die Stadt Dan wurde zwar, nebst andern festen Städten, unter Baescha, König von Israel, von dem aramäischen Könige Ben-Hadad, erobert (1 Kög. 15, 20 und 2 Chr. 16, 3, wo sich der Zusatz findet ואת כל מסכנות ערי נפתלי), aber unter Ahab sind alle diese festen Städte von Ben-Hadad dem zweiten wieder an Israel abgetreten worden (1 Kög. 20, 34; vergl. auch 2 Kög. 13, 25).

Es wird nun nicht schwer halten, die ungefähre Zeit zu fixiren, in welcher der Dichter die beiden Psalmen 42 und 43 verfaßt hat.

Joasch wird zwei Jahre früher König von Israel, vor dem Regierungsantritt Amazia's und regierte sechzehn Jahr (2 Köng. 13, 10, 14, 1), Amazia dagegen neun und zwanzig Jahr. Wohl erst, nachdem sich dieser sicher auf dem Thron fühlte, rächte er den Tod seines Vaters an dessen Mördern. Dieser Akt der Rache kann wohl früheſtens im zweiten Regierungsjahr Amazia's geschehen sein. Da sein Krieg gegen die Edomiter Vorbereitungen erforderte, so ist derselbe wohl früheſtens in sein viertes und seine Herausforderung an Joasch in sein fünftes Regierungsjahr zu verlegen. Unser Psalmdichter kam sonach als Geißel nach der festen Stadt Dan ungefähr Anfangs des achten Regierungsjahres von Joasch. Während dessen Regierungszeit, also volle sieben Jahre, verblieb der Psalmist in der Stadt Dan jedenfalls; denn die Feindseligkeiten zwischen den beiden Königen Joasch und Amazia scheinen permanent gewesen zu sein (2 Köng. 14, 15); und während Amazias Regierung, selbst unter Jerobeam II, konnte er seine Abhängigkeit von diesem nicht ab-

schütteln, seine frühere Selbstständigkeit nicht wieder erlangen, weil seine Hauptstadt leicht zugänglich, der Theil der nördlichen Stadtmauer, die niedergerissen, noch immer nicht aufgebaut worden war und wohl nicht aufgebaut werden durfte, obgleich eine gewisse Verträglichkeit zwischen diesen beiden Königen im Allgemeinen vorgewaltet zu haben scheint. Die Selbstständigkeit des Reiches Juda dem Reiche Israel gegenüber kann erst von der Zeit unter Usia datirt werden, da dieser die nördliche Stadtmauer Jerusalems wieder erbauen, sonstige schadhafte Stellen derselben ausbessern und diese Hauptstadt durch Thürme noch mehr befestigen ließ (2 Chr. 26, 9). Diese Bauten ließ Usia jedoch erst nach völliger Unterwerfung der Edomiter und Ammoniter und Araber ausführen (Jos. Altt. X 9. 9). Es liegen sonach zwischen der Fortführung der Geißeln nach Samaria und all den Bauten Usia's mehrere Decennien. Eine Andeutung über die Freigebung der Geißeln ist nirgend gegeben, wenigstens nicht leicht nachzuweisen.

Soviel jedoch scheint ziemlich sicher zu sein, daß sie in den letzten Regierungsjahren Amazia's nicht die ersehnte Freiheit erhalten haben und daß die Ermordung dieses Königs in Lachisch, wo er später zurückgezogen gelebt zu haben scheint,[1]), obgleich die Quellen über ihre Ursache absichtlich schweigen, zumeist von den Angehörigen der Geißeln veranlaßt worden ist.

Der Korachidische gottbegabte Sänger und tiefempfindende Dichter der beiden Psalmen 42 und 43 wurde jedenfalls nahe an zwanzig Jahren (von ungefähr 830—810) als Geißel gefangen gehalten, und der Geburtsort dieser beiden Psalmen ist die befestigte Stadt Dan am „kleinen Berge", unweit des Ortes, der jetzt den Namen Banias führt.[2])

[1]) 2 Kög. 14, 19.; siehe auch die sehr beachtenswerthe Erklärung Raschi's zu dies. Stelle und die Replik von Kimchi zu dieser Erklärung.

[2]) Obwohl wir Manches gegen die geschichtliche Verknüpfung, und die Auslegung mancher Verse, wie sie hier auseinander gesetzt sind, einzuwenden hätten, haben wir doch der Deduktion wegen ihrer Originalität hier Raum gegeben. D. R.

Zur Halachakritik.

Fünfter Artikel.

(Schluß.)

Zunächst bemerken wir im Jeruſch. die Ausdrücke קבר התהום und ספק קבר התה' promiscue gebraucht, obwohl ſie nicht daſſelbe bedeuten, ſondern von den Abſchreibern an die unrechte Stelle geſetzt wurden. In Naſir 9 H. 2, Peſachim 7, 7 muß es heißen מניין קבר התהום הציץ מרצה, in Schabuoth 2, H. 1, wo durchgehends von ספק geſprochen wird, muß es heißen ראשפלגין נויר שנטמא בספק קבר התהום וכו'. Der ſonſt ſehr gründliche R. Moſes Margolith findet dieſe Controverſe höchſt auffallend, da es doch in Miſchna Naſir ausdrücklich heißt ספיר (NB. nach der Auffaſſung des Babli).

Die Controverſe wird aber verſtändlich durch die Stelle Naſir a. a. O. Dort heißt es: ליתי הדא פליגא על ר' יאשיה דר' יאשיה אמר טומאה טמונה בקרקע של בית עיר מגלח אמר ר' יוחנן כאן מן הצד וכאן מכנגדן ר' עוריה בשם ר' יהן אמר אפילו תימר כאן וכאן מן הצ וכאן וכאן מכנגדן מהו טמא טמא ואין מגלח.

Aus dieſer Frage gegen R. Joſua geht unzweideutig hervor, daß טמא unſerer Miſchna von Allen gefaßt wurde als טמא ואינו מגלח, denn es iſt ja ein Zweifel (alſo nicht wie Babli), nur meint R. Jochanan, in der Miſchna handle es ſich darum, daß die טומאה מן הצד, hingegen ſei מכנגדן auch מגלח. Da dies dann gleich ſei mit ודאי טומאת התהום, wo מגלח Statt findet, die anderen Amoras beſtreiten den aufgeſtellten Unterſchied R. Jochanans und demgemäß die Behauptung R. Joſchuas, es bleibe immer ein Zweifel und darum טמא ואינו מגלח. Darauf bezieht ſich die Controverſe von R. Jochanan nnd R. Simon b. Lakiſch Schabuot. Es handelt ſich gerade um die Erklärung der

Mischna, ob כנגדן von der Mischna auszuschließen sei oder nicht. Es folgt aber daraus, daß sie übereinstimmend den Unterschied von וראי טומאת התהום und ספק טומאת התהום oder die beiden Tosiftas gekannt und als normirend angenommen haben.

In Babli wurde טומאת התהום allgemein mit ספק gleichgesetzt, darum die Tosifta Pesachim unberücksichtigt bei Seite gelassen und die Widersprüche nicht gelöst, sondern zerhauen wurde durch גמרא גמירא ליה,[1]) womit den Commentatoren, welche Klarheit erlangen wollten, der Weg des weiteren Forschens versperrt wurde. Maimuni hat dem Lichte wieder theilweise den Zugang eröffnet, da er den alten Quellen Tosifta und Jeruschalmi wenn auch nur zum Theil folgte. Dem vollen Verständniß dieser alten vernachlässigten Quellen haben wir es zu danken, wenn die Logik in dieser Materie wieder zu ihren Rechte gekommen.[2])

---

[1]) Daß diese Antwort als letzte Zuflucht angenommen wurde, wenn kein Ausweg mehr war (vgl. oben S. 428 Anm. 1 Ende).

[2]) Noch einen anderen hierher gehörigen Punct haben wir zu besprechen. Der Schlußsatz in Tosifta Sabim a. a. O. אין עושים קבר התהום אלא של מרז בלבד findet bei Maimuni a. a. O. eine einfache logische Erklärung. Es wird nämlich ausgeschlossen הדוג. So klar dieser Sinn ist, so unzweideutig ist es, daß Babli einen andern der Logik weniger entsprechenden Sinn in diese Worte legt, daß Maimuui also, wie Rabed mit Recht ausstellt, von Babli abweicht, von קבר התהום soll ausgeschlossen werden טומאת זיבה ꝛc., wobei man die Gedankenverbindung nicht einsieht. Vergleicht man aber Jeruschalmi, so wird man erkennen, daß Maimuni in Jeruschalmi eine Stütze fand, nur muß man diese Stelle von einem verderbten Glossem reinigen. Dort wird nämlich zu der Stelle in Tosifta a. a. O. כל שאין אדם זוכרו bemerkt.

וחש לומר שמא אחד בסוף העולם בחזקת החי כחי ? תפתר שמצאו קמצוץ תני אין לך עושה קבר הרי התהום אל של מת בלבד הא נבלה לא ק"ו . . .

d. h. wie kann man annehmen, es kenne Niemand diesen Todten, er kann ja von Jemand umgebracht worden sein, der noch als lebend präsumirt wird, da חזקת חי כחי ? Darauf wird geantwortet, man findet die Leiche zusammengekauert (vgl. oben S. 427). Das folgende תני muß hierauf bezogen werden דתני. Es wird nämlich aus der Tosifta bewiesen, daß nur מת und nicht הדוג die טומאת התהום hat, ganz nach der Erklärung Maimuni's. Das folgende ist ein verderbtes Einschiebsel. Denn vom Standpunkt des Jeruscb. kann ספק זב (נבלה ist ein offenbarer Fehler, wie aus dem ganzen

Onkelos und die Stoa.

Daß das Targum, welches wir wegen seiner im Allgemeinen wortgetreuen Uebersetzung nach Akylas benennen, doch im Einzelnen aus diesem und jenem Grund sich von dem Text entfernt, ist seit der bahnbrechenden Arbeit Luzzato's allgemein bekannt. Nicht bekannt aber ist, daß dieses Targum an zwei Stellen frei übersetzt, blos um eine philosophische Anschauung niederzulegen.

Unter den philosophischen Systemen der Griechen scheint das der Stoa den Juden besonders zugesagt zu haben, und während die Verwerflichkeit Epikur's sprüchwörtlich geworden ist, begegnen wir vielfach stoischen Lehren. Den Pantheismus der Stoiker freilich und was damit zusammenhängt, mußte der Monotheist verwerfen; aber in ihrer Ethik namentlich bot die Stoa Vieles, das im Judenthum befruchtend wirken konnte oder gleichgestimmte Seiten vorfand. Es ist daher nicht befremdend, daß der Stricismus bei Philo [1]) und im sog. 4. Makkabäerbuch [2]) eine hervorragende Rolle spielt, und daß auch die älteste jüdische Sibylle (um 140 d. g. Z.) [3]) einzelne Anklänge daran ebensogut verräth, [4]) als unser Targum.

Satze deutlich hervorgeht) nicht ausgeschlossen werden. Das ist nur im Babli einigermaßen erklärlich, wo קבר התהום allgemein als ספק gefaßt wurde, was nach Jerusch., wie wir bewiesen, nicht der Fall ist. Hätte ferner Maimuni dieselbe Erklärung in Babli und Jeruschalmi vorgefunden, er wäre nicht, so schwer es ihm geworden wäre, von beiden abgewichen. — Dem Bestreben Jeruschalmi mit Babli auszugleichen, verdanken wir nicht nur viele falsche Erklärungen, sondern auch eine Reihe von Glossemen, die nur durch die kritische Sonde wieder ausgemerzt werden können.

[1]) Joel in Frankel's Monatsschr. XII. 1863 „Ueber Philo."

[2]) Freudenthal, die Flavius Josephus beigelegte Schrift ꝛc. S. 71 u. A.

[3]) Hilgenfeld, jüd. Apokalyptik S. 51 ff. — Badt, de oraculis Sibyllinis I, 27 ss.

[4]) Zeller, Geschichte d. gr. Philosophie, V 2 Seite 228.

In dem Satze der Schrift: „Gedenke des Ewigen deines Gottes, denn er ist es, der dir Kraft (כח) gibt, Vermögen zu schaffen, auf daß er aufrecht halte seinen Bund" (Deut. 8, 18.) — in diesem Satze erinnert sich der Targumist, vielleicht angeregt durch das Bindewort למען, der stoischen Lehre vom Wünschenswerthen (προηγμένον), und während er im Vers vorher das hebr. חיל chal. durch נכסין, das hebr. כח aber chald. durch חיל wiedergegeben hat, übersetzt er hier: denn er gibt dir den Rath, Vermögen zu erwerben. [1]) Oder sollte hierbei an die halachische Vorschrift gedacht werden müssen, den Grund und Boden Palästina's möglichst in jüdischem Besitze zu erhalten? Ich bezweifle es.

Dagegen ganz zweifellos von stoischer Anschauung beeinflußt ist die Uebersetzung der Erzählung in der Schöpfungsgeschichte, Gott habe in des Menschen Nase Hauch des Lebens geblasen, und es ward der Mensch zu einem Leben-Athmenden (Gen. 2, 7 ויהי האדם לנפש חיה). Hier nimmt der Targumist Anstoß daran, daß der Mensch durch den Hauch des Lebens, den ihm Gott eingeblasen, nur aus todtem Staube eine נפש חיה geworden sein soll, welch letzteres Prädikat auch (Gen. 1, 21.) den größeren Thieren beigelegt wird. Es wird daher hier beim Menschen die wörtliche Uebersetzung נפשא חיתא vermieden und an deren Stelle frei übersetzt: והוה באדם לרוח ממללא „und er (der Hauch des Lebens) ward in dem Menschen zum sprechenden Geiste."

Das aber ist die stoische Eintheilung der Dinge in 4 Klassen, wonach die unorganischen Wesen durch eine bloße Eigenschaft (ἕξις) zur Einheit zusammengehalten werden, die Pflanzen durch eine bildende Kraft (φύσις), die Thiere durch eine sprachlose, unvernünftige Seele (ψυχὴ ἄλογος), und die Menschen end-

[1]) Nach Luzzato (philox. 71) haben außer der bibl. reg. und der ed. Lissab. 1491 alle Ausgaben עצה. Auch das sog. Targum jerus. spricht für diese Lesart des Onkelos. — Die LXX hat ἰσχύν.

lich durch eine sprechende, vernünftige Seele (*ψυχὴ καὶ λόγον ἔχουσα καὶ διάνοιαν*).[1])

Der Targumist hat also nicht nur den stoischen Gedanken erfaßt, sondern auch den den Stoikern eigenthümlichen technischen Ausdruck in seiner Sprache nachzubilden versucht. Ja, es ist sogar möglich, daß er blos deshalb von seiner Gewohnheit, das hebr. נפש durch נפשא chald. wiederzugeben, hier abgewichen ist und zu רוח gegriffen hat, weil nach den Stoikern die Seele ein Hauch (*πνεῦμα*) ist.[2])

Von den späteren Ueberarbeitungen des Targum Onkelos kehrt Pseudo-Jonathan zur wörtlichen Uebersetzung zurück, vielleicht weil er den älteren Vorgänger nicht mehr verstand. Das sog. Jerus. aber hält sich hier, wie auch sonst, genauer an Onkelos und fügt sogar noch erklärend hinzu: לאברהם עיינין ולמשרה אדנין. Bemerkt sei nun noch, daß die LXX das Bedenken des Onkelos theilend, נפש חיה bei den Thieren *ψυχὴ ζώων*, beim Menschen aber *ψυχὴ ζῶσα* übersetzt und ihrerseits also auf die Unsterblichkeit der Seele hier anspielt. Doch versteht Paulus (I. Kor. 15, 45) darunter immer noch nicht die reine unsterbliche Seele, wie sie die Auferstehung der Todten überleben werde; diese stellt er als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* der niedrigeren *ψυχὴ ζῶσα* mit ausdrücklicher Berufung auf unseren Vers gegenüber.

Dr. Neubürger.

---

1) Zeller, l. c. IV ², 178.
2) ibid. pag. 180.

Recensionen.

Trachten der Juden im nachbiblischen Alterthume. Ein Beitrag zur allgemeinen Kostümkunde von Dr. Adolf Brüll. I Theil. Frankfurt a. M. St. Goar 1873. VI und 90 S. 8.

Ein Beitrag zur allgemeinen Kostümkunde soll die vorliegende Schrift werden; aber soweit aus diesem ersten Theile zu ersehen ist, kann man sie mit viel mehr Recht einen Beitrag zur talmudischen Lexicographie nennen. Die Einzeluntersuchungen zur Feststellung und Etymologie der Ausdrücke überwiegen bei weitem die Beschreibung der durch sie bezeichneten Gewänder. So wie auf anderen Gebieten, muß auch hier zur sachlichen Benutzung der talmudischen Schriften für die Alterthumskunde eine mühsame mit vorsichtiger Varianten-Kritik verbundene Wortforschung den Weg bahnen. Die Ermittelung der richtigen Lesart eines Wortes führt zumeist auch zum Auffinden der rechten Erklärung, und man muß gestehen, daß beides dem Verf. in vielen Fällen gelungen ist. Es ist natürlich, daß zumeist fremde Trachtenbenennungen, namentlich griechische und römische es sind, die uns hier als zum Kostüm der damaligen Juden gehörig vorgeführt werden. So finden wir denn das **amictorium** der späteren Lateiner (מקטורן), das mit Aermeln versehene Untergewand *ἀνάκωλος* (אונקלי), das mit einer Kapuze vermehrte Obergewand *βίῤῥος* **byrrus** (בורסין) die **Antoniana** (אנטנה), [1]) ein nach dem Kaiser **Caracalla** auch **caracalla talaris** benanntes langes Kleid, den Frauenmantel **Faldia, Faldones** (פלרסא), die Beinkleider *μώκια* (מוקסין). Aus dem Syrischen אסטרא (**pannus tunicae subductilius**) wird אסטריאות (jer. Schekalim III, 3) erklärt, aus dem arabischen גפארה, von גפר bedecken, das gew. von עפר Staub abgeleitete מעפרן. Ebenso ist ברנקיא (Targ. Jesaia 3, 22) das arab. ברנכאן, welches einen Kleiderstoff, Berkan, dann auch den

[1]) ציציות פ' in מסכתות שבע ed. Kirchheim S. 22.

aus demselben verfertigten Mantel bedeutet. Auch der Burnus findet sich jer. Kilaim IV, 3 als ברנסי. Das in alle europäischen Sprachen gedrungene **camisa, chemise**, ist in dem zunächst ans arab. חמיצה sich anschließenden Kleidungsstücke חימוציתא (Moed Katan 23a) zu erkennen. Persisch sind גונרא (Sabbat 119a), sowie die bekannten גלימא und סרבל. — Die angeführten Beispiele geben einen Theil der vom Verf. gefundenen Resultate, zu denen er oft mit viel Scharfsinn gelangt ist. Der Wunsch, letzteren zu gebrauchen, führt ihn manchmal auch zu weit, so wenn er für alle durch Corruption entstandenen Lesearten eines Wortes zur beliebigen Auswahl verschiedene Erklärungen giebt (S. 44 f. 52 f.). Manches Unrichtige kömmt auch mitunter vor. So, daß מקופלת (טליתי) Schabbat 58a) von κεφάλη abzuleiten ist, wo doch קפל ein gut semitisches Verbum ist. Anderseits wieder ist das Wort, welches den Griechen den in unbekannten Lauten redenden Ausländer bezeichnete, gewiß ein einheimisches, und nicht, wie H. Brüll uns gelegentlich glauben machen will, ein semitisches Compositum: בר ברא, Sohn der Fremde! — Ein unbegreiflicher Mißgriff ist die Zusammenstellung des talm. כלחי mit dem arabischen „Khelad." Letztere für ihn günstige Schreibung entnahm der Verf. einer secundären Quelle, während die eigentliche Form des bekannten, noch heute oft gebrauchten und ein Ehrenkleid bezeichnenden Wortes חלעה vom Verb. חלע ihm gezeigt hätte, daß dasselbe mit כלח nur einen Laut gemeinschaftlich hat.

Die der eigentlichen Abhandlung vorangestellte Einleitung stellt in ziemlicher Vollständigkeit die in den Talmuden und Midraschim zerstreut vorkommenden Sätze zusammen, aus denen „die Anschauung der Rabbinen über Kleidung und deren Bedeutung überhaupt sich erkennen läßt, und die uns andererseits ein Bild geben von den Sitten und Bräuchen, die im Volke, in Bezug auf Costümirung, im Schwunge waren."

Was das Gesammtergebniß betrifft, so läßt sich nur wiederholen, daß die Ergebnisse dieser Forschungen mehr für die Lexicographie, als für die allgemeine Kostümkunde von Bedeutung sind; bei der gelegentlichen Art, in welcher diese Trachten in den rabbinischen Schriften erwähnt sind, läßt sich nicht einmal kennen, ob sie vielleicht unter den sie adoptirenden Juden eine

Modification erfahren haben. Immerhin aber ist es von Interesse, auch auf dieser Seite der äußern Cultur die Accomodationsfähigkeit des jüdischen Stammes zu bewundern, dessen Tracht zur Zeit des ausgehenden Alterthums aus den Trachten der Syrer, Araber, Griechen, Römer und Perser sich zusammensetzte. — Diese bunte Mannigfaltigkeit würde freilich sich verringern, wenn wir nach den Quellen eine eingehendere Darstellung der örtlichen und zeitlichen Unterschiede bewerkstelligen könnten. Obgleich dies nun oft unmöglich ist, so wäre doch zu wünschen, daß der Verfasser in seinen weitern Forschungen auch dieses historische Moment seines Stoffes berücksichtige, namentlich den Unterschied zwischen Babylonien und den westlichen Ländern, sowie zwischen dem mischnischen und spätern Zeitalter mehr betone.

W. B.

Nachtrag zu dem Aufſatze:
Das Memorbuch der Gemeinde Pferſee.
(S. 509—10.)

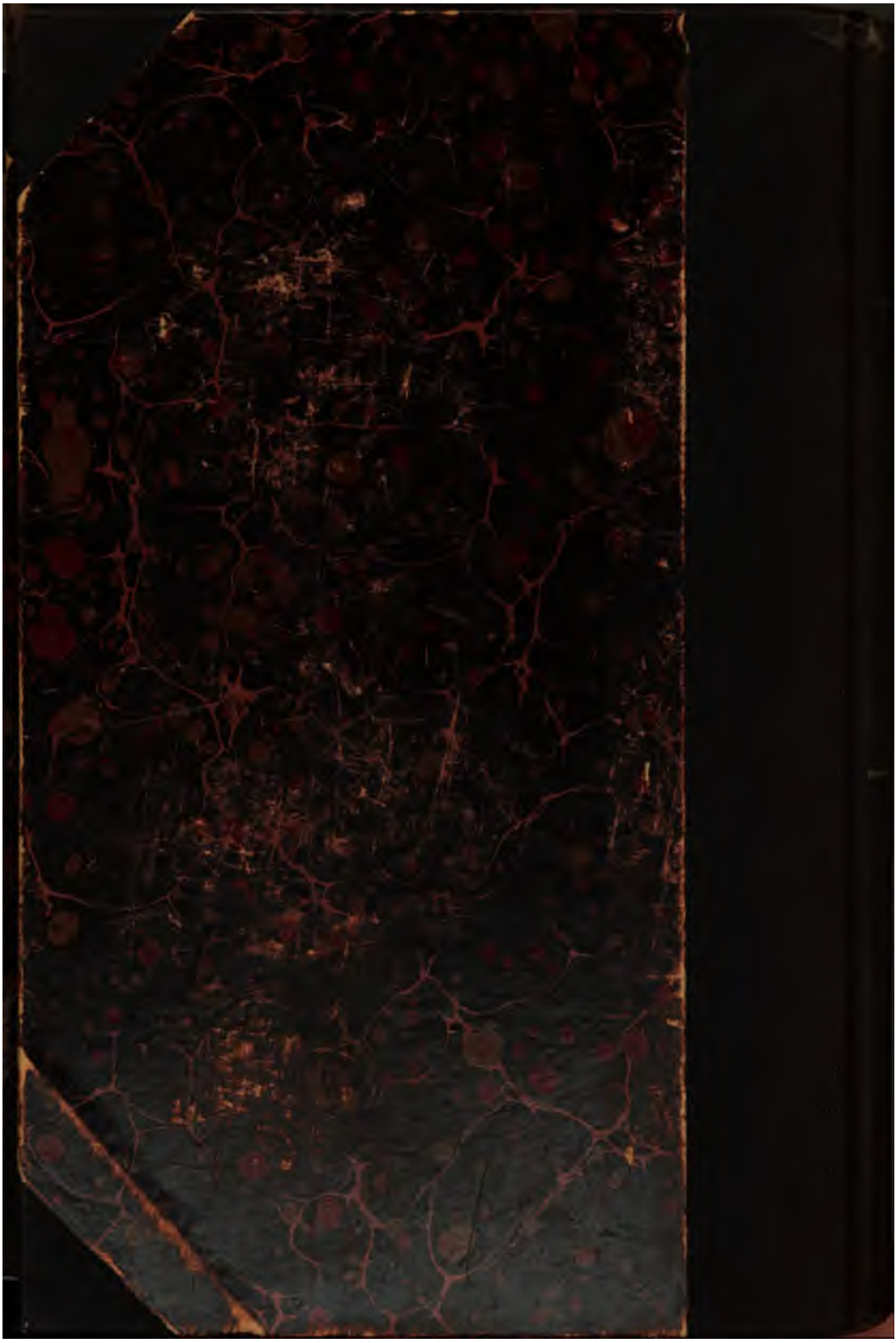
Simon Levi Günzburg, der 1590 und 1593 in Mantua und Venedig geweſen und 1593—94 in Thannhauſen ein Machſor nach deutſchem Ritus edirte, das angeblich wegen antichriſtlicher Stellen von der Behörde confiscirt wurde und die Schließung der Druckerei in Thannhauſen herbeiführte (vgl. Steinſchneider im Serapeum 1866 Nr. 1 S. 12 und **Catal. libr. hebr.** 373—74, 2626), iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach ein Verwandter des 1585 verſtorbenen Simon b. Elieſer Ulm aus Günzburg, in deſſen Familie zu Pferſee ſich die Geſammthandſchrift des babyloniſchen Talmuds forterbte. Die Handſchrift iſt bekanntlich aus Italien nach Schwaben gekommen und wir ſehen, daß Simon Levi Günzburg gleichfalls in Mantua und Venedig geweilt hat. Die Vermuthung liegt nun nahe, daß Simon, der ſich mit der Herausgabe hebräiſcher Druckwerke befaßte, die Handſchrift zu dem Zwecke erſtand, um auf Grund desſelben eine neue Ausgabe des babyloniſchen Talmuds zu beſorgen, welche wegen Schließung der Druckerei zu Thannhauſen unterbleiben mußte. Thannhauſen liegt in Schwaben in der Nähe von Pferſee.

J. P.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite.
Salomon Ludwig Steinheim. (Schluß vom Jahre 1871) von Dr. B. Rippner	1— 14
Rabbinische Agadas in 1001 Nacht. Ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Mährchen. Von Dr. J. Perles	14— 34
Fortsetzung	61— 85
Schluß	116—125
Die Mischnah in mündlicher Ueberlieferung erhalten. Vom Herausgeber	35— 41
Der Septuagintal-Codex des Ulfilas. Von Dr. A. Kisch	42— 46
Schluß	85— 89
Justinus Martyr und die Agada. Von Dr. A. H. Goldfahn	49— 60
Fortsetzung	104—115
Fortsetzung	145—153
Fortsetzung	194—202
Schluß	257—269
Der mons offensionis auf dem Oelberge. Vom Herausgeber	98—104
Kritische Beleuchtung einer interessanten Talmudstelle von Dr. W. Bacher	126—130
Schluß	180—182
Zur Halachakritik. Dritter Artikel. (Die ersten Artikel sind im vorigen Jahrgange enthalten). Von Dr. Zuckermandel	153—167
Dasselbe vierter Artikel. (Lexicalisches und Archäologisches im Talmud)	421—430
Schluß	475—477
Dasselbe. Fünfter Artikel	520—528
Schluß	564—565

Seite.

Das Gutachten des Maimonides über Gesang und Musik. Von Dr. Goldziher . . . . . 174—180
Ein charakteristischer Psalm. Von M. Heß . . . 203—207
Plan und System in der Aufeinanderfolge der einzelnen Mischna's. Von Dr. W. Landsberg . 208—215
Alte aramäische Poesien zum Vortrage des Haphtara-Targum. Von Dr. W. Bacher . . . . . 220—228
Die Söhne des Herodes. Von Dr. M. Brann . . 242—256
Fortsetzung . . . . . 305—321
Fortsetzung . . . . . 345—360
Fortsetzung . . . . . 407—420
Fortsetzung . . . . . 459—474
Schluß . . . . . 497—507
Eine culturgeschichtliche Borajtha und ihre Wandlungen. Von Dr. W. Bacher . . . . . 270—276
Der rhythmische Bau und das Zeitalter des neun und zwanzigsten Psalmes. Vom Herausgeber . 290—304
Der Einfluß anderer Tanaiten auf R. Jehuda ha-Nassi's Halachafeststellung. Von Dr. Dünner . 321—332
Schluß . . . . . 361—372
Zur Geschichte jüdischer Sagen. Von Dr. W. Bacher . . . . . 332—336
R. Abraham b. David aus Posquières. Von Dr. H. Groß . . . . . 337—344
Fortsetzung . . . . . 398—407
Fortsetzung . . . . . 446—459
Fortsetzung . . . . . 536—546
Zur Geschichte der Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian. Von Dr. Neubürger . . 385—397
Fortsetzung . . . . . 433—445
Schluß . . . . . 529—536
Neue Wahrnehmungen an Eldad — Haddani, Jehuda b. Koreisch und Saadia. Von Dr. P. Frankl . . . . . 481—496
Das Memorbuch der Gemeinde Pfersee. Von Dr. J. Perles . . . . . 508—515
Nachtrag zu dem Aufsatze: Das Memorbuch der Gemeinde Pfersee. Von Dr. J. Perles . . 572